

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**Mujer: persona femenina  
Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Nieves Gómez Álvarez**

Directores

Juan José García-Norro  
Rafael Orden

**Madrid, 2014**



**Mujer: persona femenina**

**Un acercamiento mediante la obra  
de Julián Marías**

**Tesis doctoral con mención de Doctorado Europeo**

**Nieves Gómez Álvarez**

**Universidad Complutense de Madrid**

**Director: Juan José García-Norro**

**Codirector: Rafael Orden**



## Introducción

La edad contemporánea es, sin duda, una época apasionante; sin duda paradójica, ya que al lado de un enorme progreso tecnológico y científico, en el mundo de las comunicaciones, en la medicina y en otros campos, el progreso humano parece tener aún grandes lagunas. Llegar a un desarrollo semejante en la *cultura de la persona* requiere todavía de un considerable esfuerzo, en el que estamos implicados todos, hombres y mujeres.

A este avance en la cultura de la persona quiere colaborar este trabajo de investigación, que, recuperando las valiosas aportaciones de pensadores españoles y, a la vez universales, de la altura de Ortega y Gasset, Unamuno y Julián Marías, han contribuido a una correcta comprensión de esa noción clave que es la persona.

Y, cómo no, a una plena comprensión de la persona femenina que es la mujer, cuya presencia social y protagonismo es uno de los aspectos más entusiasmantes de la edad que vivimos. Lejos de una mirada paternalista o simplista, buena parte de la obra del último autor citado ha significado una *antropología adecuada* por su carácter dual y complementario, un acercamiento al tema de la mujer que era necesario acometer para evitar errores extremos, inautenticidad en la actitud vital de muchos hombres y sobre todo de muchas mujeres, pérdida de cotas humanas ya conseguidas.

Porque investigar sobre cualquier aspecto de la obra maríasiana (antropología, pertenencia española y europea, posibilidades filosóficas del español, perspectiva cristiana, antropología cinematográfica, alcance del intelectual, etc.) revela ante todo esta convicción: tanto la obra como la vida del filósofo han sido plenamente auténticas -en el sentido orteguiano del término, como correspondencia a una pretensión vital interior, a un “dentro que se hace un fuera-”.

Vida y obra, decimos, están profundamente unidas en este caso, como corresponde a un fiel e inteligente discípulo de aquel que formulase una nueva metafísica basada en la vida como la realidad radical y en un nuevo método llamado *razón vital*.

Ha sido por eso necesario, para llegar a un pleno acercamiento al tema de la mujer en la fecunda obra de Julián Marías, asomarse por igual a su vida y a su obra. *Hacer uso de la misma razón vital como método* para comprenderlas ambas.

A su vida, porque en ella se explica plenamente su posición -admiración y entusiasmo- ante la mujer, por mejor decir, ante multitud de mujeres reales, con las que tuvo contacto por amor, por

amistad, por relaciones profesionales, por ser un mero ciudadano de su tiempo abierto a la aportación de la inteligencia femenina.

Y a su obra, porque en toda ella ha consignado una interpretación teórica sobre ese ser persona que es la mujer: un *alguien corporal*, esto es, una interioridad única expresada en un cuerpo, con una instalación sexuada que afecta por igual tanto a la dimensión del “alguien”: (su subjetividad, su afectividad, su espiritualidad; en suma su apertura constitutiva al mundo) como a la dimensión corporal. El método utilizado en las siguientes páginas es, por lo tanto, la razón vital, y por eso hemos tenido que atender igualmente a los escritos de Marías, a los que haremos alusión en relación con otros autores, a veces en confrontación, y a su vida.

Llegar a la plena comprensión de esta definición de la persona -alguien corporal- implica realizar un cierto giro, que nos permita adoptar la perspectiva correcta para llegar hasta donde ha llegado Marías. Este giro, no menos interesante, es el camino que nos lleva a detenernos ante la obra filosófica de Unamuno y de Ortega; ante la valiosa obra literaria de Miguel de Cervantes, José Zorrilla, Juan Valera, los hermanos Machado y, sobre todo, a la poética de Pedro Salinas. Todos ellos han pintado literariamente un paisaje de amplio horizonte, adecuado para situar a ese personaje único que es la mujer.

No menos importante ha sido profundizar en la mirada de Marías sobre el arte por excelencia de nuestros días: el cine. Con sus cientos de artículos sobre películas, el pensador ha realizado una antropología cinematográfica, haciendo al lector, al investigador -mucho más a la investigadora- fijar su mirada en la mujer viviente sobre la pantalla, en sus posibilidades como tal.

Estos cuatro grandes grupos de influencias (filosóficas, literarias, reales y cinematográficas) permiten comprender de forma adecuada que esta antropología es por primera vez completa, al ser dual y complementaria, realizada con un lenguaje adecuado: la mujer es persona porque cuenta, igual que el hombre, con las dimensiones de la interioridad y de la corporalidad, esto es, con una *estructura empírica* que le permiten comprenderse como un quién y saberse un yo con circunstancia. La estructura empírica permite asimismo, acceder a la apertura radical de la mujer a la realidad -esto es inteligencia, razón vital- y comprender su relación específica con el entorno humano, sus capacidades relacionales y su inserción en la sociedad, así como sus posibilidades profesionales o, como gustaba de decir Ortega, su “influencia en la historia”.

Si el tema de la mujer interesa a todos, hombres y mujeres, una investigación como la presente está dirigida a todas y todos aquellos que quieran acercarse a una correcta comprensión de la realidad personal de la mujer, que pasa necesariamente por la filosofía, por la literatura, por el imaginar a la

mujer que constituye el buen cine y, sobre todo, por la vida real y por las relaciones humanas directas, en las cuales se hace más patente que en ningún otro ámbito hasta qué punto la mujer es -somos-, persona.

Podremos darnos cuenta incluso de cómo el manejo de los instrumentos mentales adecuados para pensar a la mujer nos abren una puerta intelectual para dar con las soluciones a cuestiones que no se habían planteado antes desde la filosofía: el estar de la mujer, su razón vital, su trabajo, su amistad con el hombre como un medio de perfeccionamiento mutuo, su condición amorosa, su felicidad finalmente. Como se puede constatar, temas decisivos en la vida no sólo teórica, sino práctica.

Parecería quizás a algunos que escribir un trabajo de investigación sobre la mujer es hoy día innecesario, por la abundancia de los escritos sobre el tema; o utópico, pues la simple pretensión de definir a la mujer puede parecer irrealizable.

Y, sin embargo, acercarse a los libros dedicados por el filósofo Julián Marías a este tema nos puede revelar una nueva perspectiva -esa palabra tan orteguiana- sobre el tema, un nuevo punto de vista que nos haga caer en la cuenta de que la mujer como persona es, sorprendentemente, *un tema nuevo si lo tratamos desde la filosofía*. Un tema que sólo ha aparecido teóricamente en el siglo XX, y que incluso hoy día no ha sido asimilado de modo pleno. Y más nuevo aún, si cabe, cuando es tratado desde el punto de vista de la razón vital, esa razón que no es otra que la vida misma, la que hay que ejercer para vivir. Creo que estas breves líneas sirven para hacerse idea de la enorme aportación de Julián Marías a la antropología, ya que es estrictamente la primera que se ha escrito teniendo en cuenta que ser persona, se puede ser de dos formas.

Una investigación como ésta, por tanto, no sólo no es sobrada o utópica, sino que parece *antropológicamente* necesaria.

A esta novedad y a esta necesidad, es a la que quiere atender el presente estudio, esperando que sus descubrimientos puedan contribuir a impulsar una auténtica cultura de la persona.

Quisiera hacer constar aquí mi agradecimiento a mi familia, a Francesco, a Juan Manuel, a Pere y Manuel, a Luis Alfonso y David -una joven promesa filosófica- a Ana María y Tina; también al Instituto Juan Pablo II de Madrid, al Archivo General de la Universidad Complutense y a la Fundación Ortega-Marañón, por los documentos consultados para precisar algunos datos de esta investigación. También a Sherifat Omoregie y Heidi Higuera, por la ayuda con el texto en inglés; finalmente a Hanna Schulze por la revisión del texto en alemán para el capítulo sobre “Razón vital femenina” para optar al Doctorado Europeo.

## **PARTE 1:**

### **INFLUENCIAS EN LA INTERPRETACIÓN MARIASIANA DE LA MUJER**

¿Quién influye en el pensamiento de un filósofo? Parecería que un filósofo se deja influir sobre todo por obras de pensamiento riguroso, por otros filósofos. Y que pensar sobre un tema desde el punto de vista estrictamente teórico implica enfrentarse con áridos tomos de especialista.

En el caso del sabio que Julián Marías fue, y más si tenemos en cuenta el tema que estamos tratando, es necesario atender a la influencia de otras áreas, más cercanas a la vida misma, como la literatura, el cine, la vida real, porque si se dejan fuera estos aspectos, no se puede comprender plenamente cuál es su interpretación personal de la mujer. Si queremos examinar cuáles son estas influencias, él mismo nos indica el camino a seguir, a propósito del curso que impartió en “Arte y cultura”, en Madrid, en el año 1976-1977:

“Era la primera vez que me enfrentaba directamente y a fondo con esa cuestión. Las mujeres habían tenido siempre extraordinario relieve en mi vida. Me habían interesado con viveza y, lo que es más, desde diversos puntos de vista. Había tenido una fortuna excepcional en mi trato con ellas. Mi experiencia era, con pocas excepciones, positiva [...]. En conjunto, mi relación con la mujer estaba caracterizada por dos rasgos: entusiasmo y estimación. Creo que sin estas condiciones la percepción adecuada no es posible. Casi todo lo que se oye y se lee sobre la mujer revela una tendencia a la simplificación, a la reducción a alguna dimensión particular, que no agota la inmensa riqueza de la realidad. La diversificación de las relaciones es esencial, y suele estar impedida por las vigencias -de cada época, país o grupo social-, que en este asunto suelen ser sumamente enérgicas”<sup>1</sup>.

Después de referirse a su primera referencia a la mujer -su madre- y haciendo alusión a su enorme inteligencia vital, a su fabulosa capacidad de cariño y a su naturalidad, que le hicieron posible tener una personalidad libre, Marías hace un repaso sobre todas aquellas dimensiones en su vida que han sido decisivas al tratar sobre la mujer:

---

<sup>1</sup> J. MARÍAS: *Una vida presente. Memorias*. Páginas de Espuma, Madrid 2008, 2ª ed., p. 634. La referencia del capítulo entero es: pp. 634-636: “La mujer en el s. XX”. En adelante se citará como *UVP*.

“Había tenido una rica experiencia de amigas, muy variadas, no solo de mi edad, sino algunas, en plena juventud, bastante mayores que yo, pronto de varios países, en interrupción, a todos los niveles de vida. Estas amigas, no solo eran muy distintas como mujeres, sino que me habían dado diversas formas de amistad. Cada una tenía su “argumento” propio y me había descubierto aspectos que rara vez se tienen presentes. Por último, y sobre todo, el amor había ocupado desde pronto y sin eclipses el centro de mi vida, con una fuerza y plenitud que solían asombrar, a los que entreveían, como por una rendija, a pesar de la reserva que era propia tanto de Lolita como de mi mismo. Por si todo esto fuera poco, mi pensamiento filosófico había concedido un puesto decisivo a la consideración de la mujer como una de las dos formas inseparables e irreductibles en que se realiza la vida humana. Desde la *Introducción a la filosofía* hasta *Antropología metafísica*, había tratado de poner en su lugar la *realidad* de la mujer y, por supuesto, su relación con el hombre. En *Miguel de Unamuno*, todavía antes, había explorado, al hilo de su obra, para comprenderla, esta cuestión. Y, no lo olvidemos, innumerables artículos sobre cine me habían enfrentado con la versión imaginativa, ficticia, pero “visible”, con una extraña y eficacísima presencia, de todo este mundo”<sup>2</sup>.

No menos importantes, en esta consideración inicial, son las palabras siguientes:

“Este curso no era, pues, nada secundario ni marginal, ni en mi vida ni en mi obra. Lo di con entusiasmo, traté de reconstruir la transformación que la mujer había experimentado desde fines del siglo XIX, desde el punto de vista social y de las condiciones de vida, pero todo ello para intentar comprender qué había llegado a ser en nuestro tiempo y cuál era su horizonte real para el futuro. En muchos sentidos, era la dilatación adecuada de las visiones incluidas en la *Antropología*, reducidas en este libro a lo que reclamaba su economía de conjunto. Conservaba de este curso los guiones que me sirvieron para dar las conferencias. Con ellos compuse en 1979 el libro del mismo título, que tuvo, por cierto, una difusión excepcional para una obra de pensamiento. Y tuve la conciencia de que el tema no quedaba agotado, que reclamaba ser nuevamente analizado en una perspectiva diferente, lo que hice, por cierto, unos cuantos años después. Empecé a darme cuenta de cuántas vías de pensamiento me había descubierto la *Antropología metafísica*”<sup>3</sup>.

Tenemos entonces, en este breve texto, esbozado el esquema de lo que va a ser esta investigación, y sobre todo de este primer bloque sobre sus influencias: relaciones familiares, amistad, amor, filosofía-literatura y cine.

---

<sup>2</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 635.

<sup>3</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 635-636.



De la filosofía, porque es ella la que nos hace comprender de modo pleno quién es la mujer y nos proporciona el bagaje intelectual adecuado para interpretar su realidad.

Pero también la literatura, porque él siempre ha defendido que la interpretación de la mujer ha de contar con un temple poético; esto no quiere decir que se vea irrealmente o se idealice a la mujer, sino que el punto de vista literario ayuda en todo caso a que se pueda contemplar a la mujer como un *ser proyectivo*, con historia, con protagonismo, y lo que es más importante aún en la vida humana, con su *circunstancia*. La influencia de la literatura en la mirada sobre la mujer es sobre todo patente cuando se disminuye o no existe, como está sucediendo en la época actual, en la cual está predominando una mirada más bien prosaica sobre ella, con la consiguiente actitud de aburrimiento, de darla por sabida.

Hemos de hablar también del cine, porque Marías, siendo un pleno cultivador de la sabiduría, y justamente por eso, ha sido un hombre de su tiempo, un intelectual con los ojos bien abiertos hacia la realidad. En el cine, visto con una mirada antropológica, Marías ha encontrado una enorme fuente de inspiración para escribir sobre la mujer. Veremos en qué sentido podemos hablar de una “antropología cinematográfica” en su obra.

Y, por supuesto, en la vida real, en sus propias relaciones humanas con mujeres. No se podría comprender ni la mitad de lo que Marías ha escrito sobre la mujer si se eluden estas referencias. No requiere demasiada explicación comprender que haber escrito sobre la belleza personal de la mujer ha implicado una mirada real hacia la mujer en este sentido; o que escribir sobre la razón vital femenina ha requerido, con anterioridad, tratar con mujeres intelectuales, sobre todo con escritoras; en todo caso, con mujeres que tenían, como él, profundos intereses culturales.

En los siguientes apartados se analizarán en detalle estas influencias, de las que él habla en este fragmento: filosóficamente, a través del pensamiento de Unamuno y de Ortega; literariamente, a través de Cervantes, Zorrilla, Juan Valera, los hermanos Machado, Azorín y Pedro Salinas. Soy consciente de que la lista podría ser el triple de extensa, pero el presente estudio es una investigación *antropológica*, y no literaria; por esta razón he preferido acotarlo a los autores propuestos, dadas las referencias del propio Marías a ellos. Quizás investigaciones posteriores puedan dar a la luz la influencia de otros autores, también extranjeros; este estudio sería muy valioso para situar al filósofo

español en el lugar que le corresponde dentro del pensamiento europeo, ya que es bien sabido que Marías leía filosofía, literatura, incluso poesía, en varios idiomas.

En las influencias cinematográficas ha sido necesario sumergirse en los artículos de cine por la trascendencia *antropológica* que estos tienen. Por eso, es necesario cambiar el punto de vista: en el caso de Marías, no se trata sólo de una mera afición desde sus tiempos de juventud, sino que se puede decir que el cine de calidad *le ha enseñado* a ver a la mujer de un modo personal, a comprender su racionalidad, a ser capaz de ponerse en su punto de vista desde su instalación masculina.

Sus amistades reales, por último, han sido tantas y tan internacionales que ha sido necesario acotar el terreno y dividir las en varios apartados, como las amistades surgidas con ocasión de trabajos intelectuales, colaboraciones en proyectos culturales, o encontradas en sus viajes.

## 1. Influencias filosóficas

Ha sido en sus *Memorias* donde Marías ha reflejado su filiación intelectual. El hecho de haber estudiado en la Universidad de Madrid cuando esta tenía una facultad de Filosofía incomparable explica en gran parte la trayectoria de su obra, el dedicado empeño en continuar la experiencia auténtica de la vida filosófica<sup>4</sup>.

En octubre de 1931, Julián Marías ingresó en la Universidad de Madrid, matriculándose el primer año en la Facultad de Ciencias (sección de Químicas) y en la de Letras. Aunque su interés por las ciencias experimentales era muy grande, y sus calificaciones excelentes, al año siguiente abandona la primera -siempre conservará el afán de saber, e incluso estudiará por su cuenta asignaturas como Matemáticas y su expresión filosófica muestra el rigor de las demostraciones científicas- y se dedica exclusivamente a la Filosofía, fascinado por un mundo enteramente nuevo, al que accede de la mano de Ortega, Zubiri, García Morente, Besteiro. El nivel académico de la Facultad de Filosofía durante los años anteriores a la Guerra Civil era excelente, tanto por los profesores que impartían clases, dedicados por entero a la cultura y a los estudiantes, como por el ambiente entre los compañeros, marcado por el auténtico amor a la sabiduría: "La [Facultad] nuestra era simplemente maravillosa, la mejor institución universitaria de la historia española, por lo menos después del Siglo de Oro [...] ¿Se podía renunciar a esto, a lo que probablemente era la mejor Facultad de Europa?"<sup>5</sup>.

El joven Marías encontró en estos años una manera nueva de hacer filosofía, de encontrar la realidad, de *pensarla*. El estrecho contacto con estos maestros -sobre todo con Ortega, quien ofrecía con su docencia "maneras nuevas de pensar las cosas"- fue decisivo en la constitución de su personalidad intelectual.

A esta influencia podríamos decir que cotidiana -*cotidianamente extraordinaria*- habría que sumar la de otra gran figura de la vida intelectual española de ese tiempo: la de Miguel de Unamuno, que constituía una gran incitación cultural para los jóvenes de esta época.

---

<sup>4</sup> Para ceñirme más estrictamente el tema del presente estudio no voy a entrar a comentar la biografía de Marías más que cuando sea necesario (por ejemplo, en el apartado dedicado a las mujeres reales, para lo cual *Una vida presente*, citada más arriba, ha sido una obra de consulta imprescindible; o en las comprensibles referencias a su relación personal con el maestro que fue Ortega y Gasset); pero si se quiere consultar una bio-bibliografía del autor, está accesible en <http://www.personalismo.org/filosofia-personalista/grandes-maestros/julian-marias/> escrita por mí misma. También se ha publicado hace un par de años el espléndido libro de RAFAEL HIDALGO: *Julián Marías: retrato de un filósofo enamorado*. Rialp, Madrid 2011, 2ª ed.

<sup>5</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 83.

Evidentemente, un autor que ha escrito una *Historia de la Filosofía* de gran éxito conocía la obra de otros grandes filósofos; por ejemplo, la obra de Heidegger<sup>6</sup>, la de Husserl y Dilthey (gracias a la docencia orteguiana). Pero en el tema presente -la mujer como persona-, decididamente estos autores no le influyeron, sino que habría que señalar con énfasis que Marías se ha atrevido a hacer una filosofía nueva de un segmento de teoría que no estaba desarrollada.

Profundicemos entonces en cada uno de estos aspectos y sus repercusiones en Marías.

## 1.1. La referencia a la mujer en la obra de Unamuno

En la relación Julián Marías- Miguel de Unamuno se pueden señalar dos aspectos: en primer lugar, la relación personal con el pensador vasco y, en segundo, el hecho de que el joven Marías leyó muy atentamente al maduro Unamuno.

Sobre la primera es interesante saber que ambos se conocieron gracias a los cursos de verano de la Universidad Internacional de Santander, en los veranos de 1934 y 1935, cuando Marías era todavía un estudiante en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central de Madrid<sup>7</sup>. En sus *Memorias* queda expresada la cercanía de Unamuno hacia los estudiantes, y el aprecio que éstos tenían hacia él "[...] paseábamos con él o hablábamos sentados en una roca; así estoy con él, a mis veinte años, en una fotografía [...]"<sup>8</sup>.

Allí, en la Universidad de Santander, el escritor compuso veinte poemas y un ensayo, que sus jóvenes amigos, reunidos este verano, publicaron bajo el título *Cuaderno de la Magdalena*. También fue una ocasión propicia para que Unamuno diera lectura a su drama *El hermano Juan o El mundo es teatro*. Esta relación maestro-discípulo fue un gran estímulo intelectual, de tal manera que Marías pudo escribir muchos años más tarde, tocado íntimamente por la experiencia de estos días memorables: "Pocas veces he visto una convivencia más espontánea, estimulante, inteligente,

---

<sup>6</sup> Marías realizó la proeza de leer él solo con escasos veinte años *Sein und Zeit* de Heidegger, con la única ayuda de un diccionario alemán, ya en 1934 (cfr. J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 235. En adelante, las *Obras*, se citarán como título del libro o artículo, en: *OC* en el caso de Ortega y *Obras* en el caso de Marías seguidas del número del tomo en números romanos y de la página en números arábigos). Conocía bien el pensamiento del gran filósofo alemán y reconocía sus logros en la investigación sobre la vida humana, pero en sus escritos sobre Ortega muestra el convencimiento pleno de que su maestro había superado la obra heideggeriana con creces.

<sup>7</sup> Para ampliar este apartado, se puede consultar el capítulo IV del estudio de PILAR ROLDÁN SARMIENTO: "Los "injertos unamunianos" en J. Marías" en *Hombre y humanismo en Julián Marías*. Diputación de Valladolid, Valladolid 2003, pp. 51-58. Se ha publicado también la tesis doctoral de GUILLERMO TABERNER: *Los días contados. El Unamuno de Julián Marías*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, las Palmas de Gran Canaria 2009.

<sup>8</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 111-112. Esta entrañable foto, que muestra al profesor de Salamanca en el verano de 1934 en Santander, en medio de los estudiantes jóvenes, ha sido incluida por Marías en las páginas centrales de *Una vida presente*.

divertida, cortés. El “tirón hacia arriba” -tan necesario, que tanto irrita a algunos- era constante. No puedo decir cuánto me enriqueció intelectual y humanamente. [...] Aquellos dos meses de Santander fueron una liberación. Volví a Madrid mucho más yo mismo”<sup>9</sup>.

El otro aspecto en la relación entre Marías y Unamuno es la que se estableció gracias a la lectura de los libros de éste. En los años 30, Unamuno representaba para los jóvenes españoles un referente cultural, en particular para los estudiantes de filosofía, como era el caso de Marías; sin embargo, la lejanía física -Unamuno era profesor en Salamanca, mientras que Marías estudiaba en Madrid- hacían que esa autoridad del primero sobre el segundo fuera indirecta, a través de sus obras: “Desde muy joven fui lector asiduo y apasionado de Unamuno, a quien considerábamos como “maestro” aun sin conocerlo, aunque residía en Salamanca; teníamos una tendencia a *buscar* a los maestros, a hacerlos nuestros”<sup>10</sup>. El pensamiento de Unamuno arraigó fuertemente en Marías, quien años adelante, en 1943, publicaría su libro, *Miguel de Unamuno*, en el que analizaba detenidamente la obra del gran pensador vasco, ante las manipulaciones o silencios que se habían producido en España tras su muerte a finales de 1936. Claro está que Marías provenía de otra tradición filosófica, muy distinta a la unamuniana, y supo sopesar inteligentemente la obra de Unamuno, como se puede apreciar en el siguiente fragmento de sus *Memorias*:

“Desde los quince o dieciséis años, había sentido la atracción, la fascinación de Unamuno. Lo leí con avidez, ya desde el bachillerato; mi encuentro con él en la Magdalena me permitió “sopesarlo” y al mismo tiempo verlo directamente, intentar adivinar lo que podríamos llamar su secreto. A los dos años de su muerte, en plena guerra, escribí el largo artículo “La muerte de Unamuno” y el largo ensayo inédito “La obra de Unamuno (un problema de filosofía)”. Los azares de la guerra impidieron su publicación, pero Unamuno no dejó de asediarme. No era, ni me sentía, discípulo suyo; no estaba de acuerdo con muchas de sus ideas, que me parecían insuficientes; sentía la necesidad de luchar con él y llegar a comprenderlo, de “dar razón” de lo que era y lo que pudo ser y no fue”<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 112-113.

<sup>10</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 95.

<sup>11</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 247. Hay otros textos en los que es aún más patente la mirada filosófica -exigente mirada de filósofo- de Marías sobre Unamuno: “Porque cuando se leía a Unamuno se tenía una impresión doble, desconcertante: de indudable genialidad, de enorme fuerza literaria; sí, pero también -sobre todo si se tenía una disciplina intelectual un poco exigente- era imposible evitar un movimiento de descontento: ¿era responsable? ¿No menudeaba en sus escritos y en sus gestos el capricho, la arbitrariedad, la ligereza, hasta en ocasiones el histrionismo? Parece igualmente indudable. No era posible saber a qué carta quedarse. Emanaba de su persona una gran dignidad, una desusada entereza y hombría; Unamuno fue valiente como pocos hombres, y con valentía civil, la más difícil e insólita en nuestro pueblo; pero era arbitrario, caprichoso, con frecuencia injusto, a veces frívolo, caricatura de sí mismo. Y su obra, una mezcla inquietante de razón y sinrazón” (J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, Revista de Occidente, Madrid 1970, p. 280).

Veamos en qué medida se puede “dar razón de lo que Unamuno pudo ser y no fue”. Es importante hacerse esta pregunta porque también afecta al tema de la mujer. En Unamuno irrumpe el tema del hombre, que ya estaba haciéndose presente en otros autores europeos, como son Kierkegaard, James, Nietzsche, Dewey, Bergson, Simmel y Blondel. Ante su influencia, el profesor salmantino toma una postura decididamente irracionalista, porque la razón -según él la entendía, según se entendía en el momento histórico- no es capaz de afrontar los temas verdaderamente importantes para él, que son la historia y el hombre. Él aspira a llegar a la fusión entre pensamiento y sentimiento, entre pasión y filosofía, como afirma en una carta a Ilundáin, fechada el 24 de mayo de 1899. Para Unamuno, la filosofía no es sólo una cuestión intelectual, sino que en esta actividad se implica la voluntad, el sentimiento, la afectividad: “¡La verdad por la verdad! Eso es inhumano... La filosofía es un producto humano de cada filósofo, y cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres como él. Y haga lo que quiera, filosofa, no con la razón solo, sino con la voluntad, con el sentimiento, con el alma toda y con todo el cuerpo. Filosofa el hombre”<sup>12</sup>.

Vemos, pues, que el tema que a Unamuno le interesa es el hombre mismo. Y para él este interés entra en conflicto con la razón, porque ésta es “inhumana”. Esta antítesis es innegable en la obra unamuniana, y es justo uno de los resortes que impulsaron a Marías a investigar en profundidad la obra del pensador, ya que él, proveniente de la tradición filosófica orteguiana, no veía contradicción ninguna entre razón y vida; es más, según la posición de su maestro, ambas se requieren mutuamente. Se puede entender entonces que Marías viese en el pensamiento unamuniano un legado de gran valor, pero que era necesario sopesar y madurar, teniendo a la vista toda la producción de su autor.

Ha sido en su obra *Miguel de Unamuno*<sup>13</sup> y en otros ensayos, recogidos en *La Escuela de Madrid*<sup>14</sup>, donde Marías ha mostrado el valor que tiene la obra de este pensador, que consiste en un auténtico método de acceso a la persona.

Si bien se ha dudado del alcance filosófico de este pensador, haciendo hincapié en sus internas contradicciones, en su carácter inclasificable y extraño, Marías ha hecho ver que la obra unamuniana tiene un profundo valor por su capacidad de entrar en el “íntus” de la persona, en su interioridad o alma. No en vano, *el tema* de Unamuno es la muerte (mejor dicho, la posibilidad de la inmortalidad) y justo por ello, la vida humana y su autenticidad. Inesperadamente, la obra de Unamuno revela que

---

<sup>12</sup> cf. P. GARAGORRI: *La filosofía española en el s. XX. Unamuno, Ortega, Zubiri (Dos precursores, Clarín y Ganivet y cuatro continuadores)*. Alianza Universidad, Madrid 1985, p. 20.

<sup>13</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*.

<sup>14</sup> J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, en particular: “Genio y figura de Miguel de Unamuno”, “Lo que ha quedado de Miguel de Unamuno”, “La tía Tula (prólogo)” y “La obra de Unamuno” (un problema de filosofía”).

ciertos aspectos pueden cambiar “de manera ontológica” a la persona, como por ejemplo el amor. Quizás el caso más claro es la propia experiencia de Marías, quien a la vez que redactaba su obra sobre el pensador, fue consciente de la influencia personal de Unamuno, en el sentido que le ayudó a ver a su mujer desde este punto de vista<sup>15</sup>.

El valor de su pensamiento está espléndidamente resumido en estas palabras: “Y Unamuno, en un momento en que apenas había en nuestro país vestigios de filosofía, y casi de vida intelectual, ejerció un influjo profundo, vivo, violento, como entonces era menester, hecho de calor más aún que de luz, sobre las mentes españolas; y mientras creaba ese clima fértil del cual nos hemos beneficiado todos, anticipaba perspicazmente lo que había de ser la filosofía de las generaciones inmediatas, la que él mismo no podía en rigor hacer, pero cuya necesidad le fue patente; tal vez antes que nadie en Europa”<sup>16</sup>.

¿Por qué Unamuno “no podía en rigor” hacer esa filosofía que a España le estaba faltando? Por la separación estricta que estaba encontrando entre razón y vida, inconciliables para él. Unamuno se encuentra entonces con la disyuntiva *o razón o vida*. Y se decide por la segunda, sin querer renunciar a la primera. Y para comprender *cómo es la vida* toma una salida inesperada, al menos en su momento histórico: lo que hace es crear *él mismo* personajes, personas, en sus relatos, y ponerlos a vivir, situándolos en un marco casi exento de referencias espacio-temporales para que la atención se centre en el interior de los quiénes. Se puede comprender entonces hasta qué punto es interesante, acercarse a la obra unamuniana, para contemplar a la mujer como persona.

---

<sup>15</sup> En esta obra se puede constatar la influencia de Unamuno en Marías en algunos temas, como el de la muerte y la pregunta por la “vida perdurable”, permanente cuestión en Unamuno, pero también, en cierto modo, en el tema del amor humano y la mujer, que se hicieron comprensibles para él no sólo desde la obra unamuniana, sino también mediante la experiencia directa de esta relación de donación. Así, cuenta en sus *Memorias*, acerca de la época de publicación de *Miguel de Unamuno*: “Partiendo del viejo ensayo como de un germen, escribí apasionadamente *Miguel de Unamuno*; fue el primer libro que escribí ya casado, y lo dediqué a Lolita, [...]. Creo que la experiencia de nuestra relación me ayudó decisivamente a escribirlo, a comprender algunas de las cosas más hondas de la obra de Unamuno. Tenía veintiocho años cuando lo terminé. Había sido una aventura personal, no el estudio de un “tema”; fue una etapa de mi constitución como escritor, y me dejó una huella perdurable” (J. MARÍAS: *UVP*, p. 248).

<sup>16</sup> J. MARÍAS: Prólogo a “Filosofía española actual”, en: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 223. Este texto señala sobre todo la influencia de este autor dentro de nuestras fronteras, lo cual podría hacer pensar que su pensamiento no ha tenido trascendencia fuera de ellas. Por el contrario: al final del texto se señala que ha sido un precursor del pensamiento europeo; se puede pensar, por ejemplo, en los existencialistas que, después de Unamuno, han usado el texto literario como transmisor de ideas filosóficas. Es importante señalar también que el pensador vasco ha interesado enormemente fuera de nuestras fronteras. El mismo Marías impartió clases sobre Filosofía y Literatura en Estados Unidos, y por supuesto sobre ambos aspectos en Unamuno; el hecho más palpable es que dirigió una tesis doctoral americana sobre él: “La técnica de la novela en Unamuno”, de su alumna Mary Harris (J. MARÍAS: *UVP*, p. 296).

### 1.1.1. La *sustancia personal*. Descubriendo el *intus* de la persona mediante las *nivolas*

Ha sido el lúcido filósofo Agustín de Hipona quien ha afirmado: "me he hecho cuestión de mí mismo" (*Mihi quaestio factus sum*)<sup>17</sup>. Para Unamuno, la persona, distinta al individuo genérico, se caracteriza por esta interioridad, porque "es un dentro, un *intus*, propio, que se posee a sí mismo y tiene cierta riqueza, cierto haber, de lo que puede echar mano"<sup>18</sup>.

En cierto sentido, Marías ha considerado que la noción de persona podría ser comprendida desde una reinterpretación de la *ousía* aristotélica; tradicionalmente, sobre todo por la traducción del término debida a Boecio, este término ha sido traducido por 'sustancia', y en consecuencia, las connotaciones del vocablo son relacionadas con "lo que subyace, lo que está o queda por debajo". Marías ha intentado otra interpretación de este término, traduciéndolo directamente del griego y haciendo ver que tendría que ver más bien con "la hacienda, lo que hay que hacer", en el que la riqueza y la propiedad serían atributos inseparables de ella. Desde esta posible comprensión de la *ousía* y aplicándola al concepto de persona, resultaría que la *sustancia personal* es un haber propio, que no está finalizado; es decir, que la persona tendría esa *ousía* o hacienda personal, un *intus* que le haría totalmente único (veremos cómo en la filosofía de Ortega y Gasset este concepto tendrá que ver con la persona entendida como proyecto y como vocación vital).

La persona, *intus* único, se caracterizará entonces por la *personalidad* o riqueza interior singular (que se deriva de la *ousía* propia) y no por la *individualidad* genérica, en la que cada ser humano sería miembro de la especie, pero indiferenciado. Es precisamente en el *intus* donde Unamuno ve la peculiaridad de la persona. Y, sin embargo, el filósofo vasco reconoce que hay una posible relación o interdependencia entre el concepto de individualidad y el de persona, terminando por afirmar que "se prestan mutuo apoyo. Apenas cabe fuerte individualidad sin una respetable dosis de personalidad, ni cabe fuerte y rica personalidad sin un cierto grado eminente de individualidad que mantenga unidos sus varios elementos; pero cabe muy bien una individualidad vigorosa con la menor personalidad posible dentro de su vigor y una riquísima personalidad con la menor individualidad posible encerrando esa riqueza"<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> AGUSTÍN DE HIPONA: *Confesiones* (Libro IV, cap. VI). Existe versión en Internet en: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12367298610149384876213/p0000002.htm#I\\_49](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12367298610149384876213/p0000002.htm#I_49)

<sup>18</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 179.

<sup>19</sup> cf. J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 179.



Hay, pues, una diferencia entre ambos aspectos de la interioridad humana, y cabe una posible interrelación, pero también sería posible un conflicto entre ambas, es decir, que la personalidad única de un ser pugna por manifestarse por encima de su individualidad. Este es el núcleo del conflicto interior del hombre, experimentado primero por Unamuno pero también traspasado a sus personajes, que se plantea entre su deseo de infinitud y el escepticismo vital; y este conflicto puede dar lugar a una ética, a una estética, a una religión y a una lógica, como afirma el mismo Unamuno en su obra *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*.

Aquí se puede encontrar la mayor prueba para afirmar que en su obra literaria, al igual que en su producción filosófica, Unamuno ha volcado sus vivencias biográficas, y en muchos de sus personajes refleja su lucha interna -lucha del *intus* por lograr su autenticidad- entre ese deseo de eternidad como ser personal único y la inmanencia de la razón, que le haría permanecer como un mero individuo sin posibilidad de pervivencia personal. En este sentido se puede entender que sus *novelas* ya reflejan muchos de sus conflictos interiores: "Y es que todo lo que traen estas *autobiografías* de 1917-1920 ha sido vivido por su autor: la pelea por la fe religiosa está en *El Cristo de Velázquez*, pero puebla y hasta sobrecarga de referencias piadosas la tensa trama de *La tía Tula*; el dilema entre mérito y reconocimiento exterior y la difícil frontera entre el histrionismo y la sinceridad en la vida moral sacuden vigorosamente todas las obras que se han citado [Abel Sánchez. *Una historia de pasión, Fedra, La tía Tula, El Cristo de Velázquez, Tres novelas ejemplares y un prólogo*] y, a la vez, son temas que contaminan la visión del Cristo-Hombre y la concepción misma de la vida religiosa. Todo ha nacido de la vida histórica de Unamuno [...]"<sup>20</sup>.

Unamuno, por lo tanto, por pura búsqueda de la autenticidad, *de su propia autenticidad*, tuvo que hacer frente al tema de la persona directamente. Esta búsqueda ha sido explicitada y filiada con otros aspectos de la obra unamuniana por Marías, en el apartado "Unamuno y la filosofía", de su obra *Miguel de Unamuno*.

El ser del hombre remite a la cuestión del ser de la persona, que Unamuno trata en el ensayo *¡Plenitud de plenitudes y todo plenitud!*, escrito en 1904 y en el que sostiene que para comprender la sustancialidad personal es necesario tomar como punto de partida el "sentido íntimo", que lleva a la intuición de la propia sustancialidad o tacto espiritual y desde aquí, a la posesión de la persona de sí misma, que es realizada por el amor. El amor no es referido, por lo tanto, a una dimensión parcial de la persona: a su cuerpo, a sus actos psíquicos, a la vida de la persona, sino a ella misma, *a su ser personal*; por esto es necesario un impulso basado en la creencia, que lleve a descubrir la existencia y

---

<sup>20</sup> M. DE UNAMUNO: *La tía Tula*. Alianza Editorial, Madrid 1987, vii, Introducción de José Carlos Mainer.

el valor de la propia sustancialidad, en primer lugar, y de la sustancialidad de los demás en consecuencia. De esta manera indirecta, Unamuno apunta al núcleo de la educación sentimental: "el amor supone el sentimiento de la sustancialidad [...] del prójimo amado. Por eso, si este falta o es deficiente, el amor queda igualmente afectado [...]. Y la falta de amor a nosotros mismos procede, según él, de la escasa creencia en nuestra sustancialidad o personalidad, en que no nos miramos siempre como personas; y al faltarnos esta intuición primaria de la personalidad en nosotros mismos, no podemos, mediante la imaginación [...], realizar esa misma intuición sobre los prójimos, verlos como personas y, por tanto, amarlos"<sup>21</sup>.

Marías es consciente, por la traducción aludida más arriba, de que el término *sustancialidad* puede suscitar una relación semántica con términos como 'pasividad' o 'fijeza', por eso señala que en Unamuno, este concepto se relaciona más bien con algo activo, con el hacer humano y la dimensión proyectiva, así como con el deseo de perduración, elementos todos lejanos a un ser fijo. Este último rasgo es clave en el pensamiento de Unamuno: "Para Unamuno, en última instancia, ser persona es ser -o querer ser- inmortal y perdurable. Lo cual nos remite a la “única cuestión”, a la de la muerte, clave del problema de la persona y de la vida"<sup>22</sup>.

Bastan los temas apuntados para descubrir el filón que se puede encontrar en los escritos unamunianos, en lo que se refiere a la consideración de la mujer como persona, como *intus* personal y a la vez como ser proyectivo.

En Unamuno, el descubrimiento de la personalidad es inseparable de los dos modos humanos más auténticos y personales, como son el amor y la congoja. El primero parte de la compasión ante el conocimiento personal verdadero, que muestra al hombre en toda su menesterosidad, mientras que el segundo implica un movimiento de cierta insatisfacción por la limitación humana. En sentido etimológico, el término ‘congoja’ implica una angostura vital causada por la compresión<sup>23</sup>. Para Unamuno, esta “compresión” procede de la agonía entre lo que la persona experimenta como su yo personal y lo que en realidad es; por lo que aspira a ser (inmortal) y su mortalidad patente.

Pero en esta lucha entre el desear y el ser se expresa la interioridad propia de la persona. Esta lucha está causada, como ha analizado a fondo Marías, en la idea de razón que Unamuno tenía, heredada de su propio tiempo, y que se identificaba con la razón científica, en todo enfrentada a la

---

<sup>21</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 183.

<sup>22</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 185.

<sup>23</sup> J. MARÍAS: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, pp. 169-171.

vida<sup>24</sup>. Esta fue la idea de razón que heredó Unamuno de su tiempo, con lo cual se puede entender su conflicto entre una razón fría y lejana y el sentimiento y la vida real y cálida, en la cual el pensador veía las expresiones más auténticas de la interioridad de la persona.

Si la filosofía para él, es el medio de expresión de la primera forma de razón, no vio en ella el método adecuado para expresar la tensionalidad de la persona, sus deseos íntimos de inmortalidad y de amor; por el contrario, *tuvo que hacerse un método adecuado* para expresar estas profundas verdades, y este método fueron sus *nivolas*.

Pero ¿qué són las *nivolas* unamunianas? Son “novelas personales”, muy distintas de las novelas psicológicas o naturalistas, propias de la época, en las cuales la atención del lector es atraída hacia la vida psíquica o anímica de los personajes y hacia sus estados de ánimo. Algunos de los autores que la practicaron fueron Zola y Daudet.

Por el contrario, las novelas de Unamuno tienen un nuevo planteamiento, que puede ser calificado con razón de *novela personal*, porque lo importante en ellas no es una parte de los personajes -sus sentimientos-, sino los personajes mismos, en cuanto sujetos de una vida personal, y capaces de mantener un modo de ser. Por supuesto, aparecen en las novelas unamunianas sentimientos, pero siempre enmarcados en un personaje, es decir, en una *vida personal*: "Si hay amor, odio, tristeza, envidia, en estas novelas, no son nunca estados de conciencia, sino *modos del ser*. Una pasión no es un sentimiento para Unamuno, una mera afección psíquica, sino que la entiende e interpreta como un modo de ser, ese concreto *ser apasionado*; es decir, de una manera ontológica; no es algo que le *pase* a uno, lo que en cierto momento se *siente*, sino lo que se *es*"<sup>25</sup>.

Las novelas personales de Unamuno, pues, son muy interesantes desde la perspectiva de la investigación y conocimiento del mundo personal, tal y como ha expresado Marías en el apartado "El fondo de la persona", donde plantea que hay realidades que configuran del todo a la persona, y son capaces de cambiarla ontológicamente, como son el amor o la fe viva, a diferencia de otras que, sin dejar de ser profundas, no afectan a ese centro íntimo, como podrían ser el dolor o la alegría.

Si el amor o la fe verdadera son determinaciones ontológicas de la persona, sus contrarios también lo son, en sentido negativo, es decir, des-configuran totalmente a la persona, cambiándola

---

<sup>24</sup> Es sabido el enfrentamiento intelectual entre el maestro de Salamanca y Ortega, y las posiciones que cada uno mantuvo respecto al alcance de la razón y al valor de la vida; este enfrentamiento fue vivido en primera persona por el propio Marías, quien lealmente se consideró heredero intelectual de ambos, y supo ver el alcance y las limitaciones de los dos. El hecho más claro es que dedicó libros a ambos, en los que profundizaba en su pensamiento: *Miguel de Unamuno* (en *Obras V*) y *Ortega: circunstancia y vocación* (en *Obras IX*). Pero también es destacable el hecho de que Marías vio la solución del conflicto unamuniano en la idea de la razón vital orteguiana, ya que si el problema de base es la idea de una razón enfrentada con la vida, la *razón vital* disuelve este dilema.

<sup>25</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 58.

desde su raíz. Desde este nuevo punto de vista que muestran las *nivolas* unamunianas, se puede comprender la nueva luz que arrojan sobre la comprensión de la persona: "Vemos, pues, adónde llega Unamuno; a la cuestión de la realidad última del hombre concreto, temporal, que vive y muere, al fondo de la persona"<sup>26</sup>.

Se podría objetar que este nuevo método unamuniano, las "*nivolas*", son un invento del autor, que como mucho pueden tener un valor literario, pero que nunca lo tendrán *filosóficamente* hablando. Creo que es interesante señalar unas cuantas razones que nos hacen sospechar que sí lo tienen, sobre todo teniendo en cuenta lo que se ha indicado más arriba -Unamuno ha sido un precursor del pensamiento europeo con décadas de diferencia y que después de él, otros filósofos se han expresado mediante obra literaria (Gabriel Marcel, por ejemplo)-; la novela, por tanto, y más la *nivola* unamuniana, es un método de conocimiento de la persona y de acceso a la vida humana por las siguientes razones<sup>27</sup>:

1. La narración ficticia es una abreviatura temporal de la propia vida humana
2. La irrealidad literaria de los personajes evita la opacidad y proporciona transparencia; es decir, el autor traspasa los límites físicos de la persona y es capaz de dar coherencia interna a su personaje, de expresar su pensamiento, de hacerle hablar en soledad
3. La novela hace posible un paso entre la concreción absoluta de la realidad y la abstracción de esquemas conceptuales
4. La novela tiene en sí misma una posibilidad que la vida real no tiene, como es el caso de la experimentación; es decir, permite la alteración de las condiciones vitales
5. La novela elabora la materia prima de la vida humana y la interpreta.
6. La novela, aún más, pone en juego un saber acerca de la vida *que se puede elevar después a ciencia rigurosa* y ser incorporado al conocimiento general del hombre

Con razón ha podido decir Marías que el futuro de Unamuno depende de lo que se haga filosóficamente después de él: "Lo que *sea* Unamuno depende de lo que se haga posteriormente en la historia de la filosofía. Es posible que su acción póstuma, por la fuerza de sus intuiciones, si a estas les es dado realizarse y tener alguna vez consistencia metafísica, reivindique para él un lugar en esa historia. [...] A los españoles, tan pobres hasta hoy en filosofía, nos importa salvar las posibilidades

---

<sup>26</sup> J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 321.

<sup>27</sup> Estas contundentes razones han sido expuestas por Marías en *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, pp. 510-513, examinando el valor de la obra unamuniana.

metafísicas que pueda haber en la obra de Unamuno”<sup>28</sup>. Pero evidentemente, el propio Marías ha sido consciente de las limitaciones de Unamuno, de sus intentos frustrados y de la imposibilidad de llegar a formular una filosofía: "La relación, pues, de la obra de Unamuno con la filosofía parece, por tanto, tan indudable como íntima y esencial, pero al decir esto hemos afirmado implícitamente que *no* es filosofía en sentido estricto. [...] Lo que sí se da en Unamuno con toda plenitud es el problematismo de la filosofía. Su obra entera está movida por él. [...] Unamuno es un ejemplo característico del pensador que tiene el sentido vivo de una realidad recién descubierta, pero carece de los instrumentos intelectuales necesarios para penetrar en ella con la madurez de la filosofía”<sup>29</sup>.

Unamuno es, pues, un autor clave si queremos acceder al conocimiento de la persona, porque aunque su obra no es estrictamente filosófica, sus *nivolas* son un intento de conocer el *intus*, la sustancialidad personal a la que no nos es posible acceder mediante una fría razón. Las *nivolas* nos permiten asistir también al cambio ontológico que se puede dar en los personajes, en el fondo, en las personas, cuando experimentan amor u odio, congoja, alegría o tristeza, miedo o angustia vital.

En sus novelas personales, evidentemente, Unamuno ha introducido personajes femeninos y al ser las *nivolas* un método de acceso a la persona, nos acercan al *intus* femenino.

Marías presta atención a algunos de estos personajes, personas femeninas, que Unamuno caracteriza por los rasgos ontológicos señalados antes como configuradores de la persona. Éste es el caso de Rafaela en *Paz en la guerra*. Se puede observar la penetración unamuniana en el *intus* de la mujer con sólo unas pocas líneas: “[...] el amor de Rafaela, ese amor cotidiano, que Unamuno define por el *cuidado* y el cuidado de los cuidados: “Quererle no era más que una manera de atenderle, de cuidar de sus cuidados, de vivir con él, de hacerse a sus costumbres, de sufrir contenta sus flaquezas y adversidades, de aguantar sus cosas..., ¡cosas de hombres! Profesó a Enrique un cariño tibio y hondo, tejido de las mil menudencias de la existencia ordinaria, consustancial a la vida misma, un cariño que se hizo pronto hábito, y como tal, inconsciente”<sup>30</sup>.

En este sentido, son también destacables los personajes de Helena y de Antonia en *Abel Sánchez*. O la Soledad de la obra homónima a la que Unamuno ha caracterizado como "una naturaleza exquisitamente receptiva, un genio de sensibilidad”<sup>31</sup>. Soledad es una mujer que ha experimentado el dolor muchas veces en su larga vida, y al final de ella dialoga con el autor, con el propio Unamuno sobre "la relación general entre hombre y mujer, lo mismo que sean madre e hijo,

---

<sup>28</sup> J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 327.

<sup>29</sup> J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 326.

<sup>30</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 91.

<sup>31</sup> M. DE UNAMUNO: *La tía Tula*, 1987, xi.

hija y padre, hermana y hermano, amigo y amiga [...]. Lo importante, lo capital, es *la relación general, es cómo ha de sentir un hombre a una mujer*, sea su madre, su hija, su hermana, su mujer o su querida, y *cómo ha de sentir una mujer a un hombre*, sea su padre, su hijo, su hermano, su marido o su amante"<sup>32</sup>.

Veremos qué importancia antropológica tiene esta relación mutua, que Marías denominará “disyunción polar entre hombre y mujer”. En esta obra, por cierto, aparece la certera intuición unamuniana de que la mujer está, o al menos ha estado ligada durante buena parte de la historia de la humanidad, a la intrahistoria, al acontecer cotidiano, que quizás pasa desapercibido y no es recogido en los libros de historia ni en las noticias, pero que teje la sustancia de la vida misma, y que en el fondo es lo que importa de la vida humana<sup>33</sup>.

Pero Marías ha prestado mucha más atención a dos mujeres unamunianas, como son las hermanas Gertrudis y Rosa, en *La tía Tula*. Sorprendentemente a pesar de las apariencias, Marías ha visto en esta obra grandes posibilidades, algunas de ellas truncadas por el carácter agónico que Unamuno ha traspasado a sus personajes

A tal obra ha dedicado un artículo en *La Escuela de Madrid*, en el que sostiene que en esta *novela* de Unamuno se contiene un enorme filón de investigación personal, pero que, en el trascurso de la novela, el autor las ha llevado por otros derroteros. *La tía Tula* es novela personal, como vimos más arriba, en el sentido de que todos los demás elementos se supeditan a los personajes, a su vida interior, a su maduración como personas; en ella, se agitan todas las pasiones humanas, y lo más importante de la obra son las relaciones personales, a través de las cuales, Unamuno conduce *hasta el*

---

<sup>32</sup> M. DE UNAMUNO: *Obras Completas II*, Afrodisio Aguado, Madrid 1961, p. 590, subrayados míos. Se puede notar cómo precisamente desentrañar esta cuestión, que Unamuno parece haber planteado literariamente, ha sido cuestión filosófica también para Marías: reflexionar sobre quién es la mujer en cuanto tal y frente al hombre y sobre quién es el hombre como tal, que no puede ser comprendido si no es en relación con la mujer, ni tampoco se puede comprender a sí mismo.

<sup>33</sup> Hay otros textos en los que el escritor explicita esta idea, como por ejemplo, en el primer ensayo de *En torno al casticismo*: “Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del “presente momento histórico”, no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros. [...] sobre esa inmensa humanidad silenciosa se levantan los que meten bulla en la historia. Esa vida intrahistórica, silenciosa y continua como el fondo mismo del mar, es la sustancia del progreso, la verdadera tradición, la tradición eterna, no la tradición mentira que se suele ir a buscar al pasado enterrado en libros y papeles y monumentos y piedras”. Citado por Marías en *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 269. En el pensamiento de Unamuno la intrahistoria es de algún modo el “reino de la mujer”, sujeta a lo intemporal y por eso mucho más estable que el hombre. Veremos también hasta qué punto Marías acepta que la mujer está sujeta a la intrahistoria, pero también es protagonista en la historia viva, sobre todo a raíz de los cambios sociales sucedidos en el s. XX.

*alma de sus personajes*. Por encima de todo ello, el filósofo ve una novela de amor, en la que Unamuno *podría haber creado* un nuevo lenguaje.

Sin embargo, el autor reviste la ternura de sus personajes de un manto de hosquedad, y de lo que podría haber sido la novela, quedan sólo sobrios retazos, como por ejemplo, los que Unamuno utiliza para describir a las dos hermanas, que son el centro de la narración. Uno de los fragmentos que Marías aduce para apoyar su argumentación es el siguiente, al principio de la novela: "Y bien miradas y de cerca, aún despertaba más Gertrudis el ansia de goce. Mientras su hermana Rosa abría espléndidamente y a todo viento y a toda luz la flor de su encarnadura, ella era como un cofre cerrado y sellado en que se adivina un tesoro de ternuras y delicias secretas"<sup>34</sup>.

Y, sin embargo -por eso es una obra que no está lograda-, convive con otras expresiones envueltas en un gesto y tono de infinita hosquedad, como la siguiente, dirigida por Gertrudis hacia Ramiro, los protagonistas de la *novela*:

"-No quiero que ensucies así, ni con miradas, esta casa tan pura y donde mejor pueden criarse las almas de tus hijos. Acuérdate de Rosa.

-¿Pero de qué crees que estamos hechos los hombres?

-De carne y muy brutos"<sup>35</sup>.

Por esta razón Marías descubre en Unamuno una actitud de recelo ante el erotismo como manifestación de la capacidad amorosa del ser humano y por su rechazo a la complacencia en la realidad a través de los sentidos.

Por los pasajes primeramente citados, Marías ve en Unamuno una capacidad que muchos lectores no ven o no le atribuirían: el saber de amor, que "va presentando con brusquedad y casi desdén, como a regañadientes"<sup>36</sup>. Y también afirma más adelante: "En *La tía Tula* entrevemos la

---

<sup>34</sup> cf. J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 294. Estos brotes de Unamuno, que parecen revelar su yo más auténtico, son escasos y muy breves. Se puede leer también con esta clave un bello texto de madurez, en el que recuerda sus vivencias en Madrid: "Gente que baja hacia la puesta del sol -desde la Puerta del Sol-, a refrescarse la vista con el verdor de la Casa de Campo, y entre esa gente, parejitas atortoladas. Y le refrescan a uno la vista ellas, las muchachitas, en atavío veraniego y ligerito, y hace que al cruzarlas se sienta el ritmo de su respiración y el vaho tibio de su transpiración. Tibio, pero a la vez, por íntimo y paradójico contraste, fresco, con frescor de rocío mañanero. [...] Un hálito de alegría contenida y dulce, de contento de vivir mocedad. Y un aire de bienestar que no se sentía antaño" (cfr. J. MARÍAS: "La retracción a España del europeo Ortega", en: *Ensayos*, en: *Obras IX*, p. 630).

<sup>35</sup> M. DE UNAMUNO: *La Tía Tula*, p. 57.

<sup>36</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 295.

posibilidad del amor a distintos niveles y en varias direcciones"<sup>37</sup>. Por encima de todo, Unamuno ha plasmado en su novela un haz de posibilidades que, si no se pueden leer directamente, se pueden entrever. Y la capacidad unamuniana para crear una especie de corriente que afecte al lector, de manera que haga vibrar el más secreto fondo de la personalidad.

Por eso, aunque una primera lectura de esta obra vería solamente un rechazo del erotismo, este relato es una historia de autenticidad, que lucha contra la inautenticidad, y por eso en él es tan importante el tema de la muerte. De hecho, al final de la obra dice Tula unas palabras que lanzan al lector, a la lectora, a la búsqueda de la autenticidad vital, anhelo enteramente unamuniano:

"Bueno, ¡hay que tener ánimo! Pensad bien, bien, muy bien, lo que hayáis de hacer, pensadlo muy bien... que nunca tengáis que arrepentiros de haber hecho algo y menos de no haberlo hecho... Y si veis que el que queréis se ha caído en una laguna de fango y aunque sea un pozo negro, en un albañal, echao a salvarle, aun a riesgo de ahogaros, echao a salvarle... que no se ahogue él allí... o ahogaos juntos... en el albañal; servidle de remedio, sí, de remedio...; ¿qué morís entre légamo y porquerías?, no importa [...]. No, no tenemos alas, a lo más de gallina....; no, no somos ángeles, lo seremos en la otra vida... ¡donde no hay fango ni sangre! [...] Es lo último que os digo, no tengáis miedo a la podredumbre..."<sup>38</sup>.

Con razón *La tía Tula* es definida como un "relato de convivencia" y a este fin se supeditan todos los otros elementos: escenario, decoraciones, menciones espacio- temporales. "La pluralidad funda una unidad superior, en que se realiza la vida de cada uno de los personajes; estos están *juntos*, existen unos para los otros y cada uno para el grupo familiar [...] hay convivencia, una vida común, de tal modo que lo que cada uno es sólo se realiza dentro de la unidad"<sup>39</sup>.

En medio de todo el relato está Gertrudis, que es el apoyo de su hermana, en primer lugar, y después de la vida familiar. Marías sabe llegar al fondo de la cuestión, cuando interpreta las luchas interiores de Tula como un conflicto de personalidad: no es sólo que se plantee sellar efectivamente un vínculo afectivo con Ramiro -que además ya existía y que su hermana le había encargado-; es el miedo de asumir que hay algunas acciones que cambian nuestro ser mismo: "Tula se angustia, más que por lo que vaya a hacer, por lo que va a *ser* (con mucha frecuencia se olvida que algunas de nuestras acciones nos hacen *ser otros*, y por eso nos sentimos sobrecogidos de terror ante ellas)"<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 296.

<sup>38</sup> M. DE UNAMUNO: *La tía Tula*, p. 121.

<sup>39</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 110.

<sup>40</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 114.



Al leer esta obra, parece sugerir el filósofo, llegamos hasta el fondo del alma de la protagonista que da nombre a la novela, a la cuestión de su autenticidad; pero además, la suya nos hace preguntarnos por la nuestra, cada uno *por la suya*.

En este sentido, Marías ha visto en la obra unamuniana una posibilidad de acceder desde la literatura al quién que yo soy, pero también al de los otros, y muy especialmente al quién de esa otra que es la mujer.

Pero no es este el único aspecto que se puede encontrar en la obra de Unamuno en el tema que investigamos.

### 1.1.2. La mujer como ideal

La inmortal y universal obra de Cervantes ha inspirado a muchos pensadores, a muchos escritores después de él<sup>41</sup>. Uno de los aspectos más interesantes a considerar en esta primera novela moderna es el hecho de que la mujer ha sido en la historia un motor de acción para el hombre, la inspiradora de múltiples hazañas, el último sentido que explica el dinamismo masculino; en una palabra, esa platónica palabra que aún utilizamos: ideal.

Ha sido en su obra *Vida de don Quijote y Sancho* donde Unamuno ha planteado desde su punto de vista este fenómeno: el quién de la mujer, la persona de la mujer *simplemente con ser, con estar*, inspira al hombre, le impulsa a que sea mejor y descubra por sí mismo nuevas metas vitales. La existencia y presencia de la mujer, parece decir Unamuno, es un impulso indirecto para que el hombre sea mejor, para que sea una persona distinta de la que sería por sí solo.

Es a propósito de los discursos de Don Quijote sobre Dulcinea cuando Unamuno afirma bellamente: "Ved aquí cómo de amor a mujer brota todo heroísmo. Del amor a mujer han brotado los más fecundos y nobles ideales, del amor a mujer las más soberbias fábricas filosóficas. En el amor a mujer arraiga el ansia de inmortalidad, pues es en él donde el instinto de perpetuación vence y soyuga al de conservación. Ansia de inmortalidad nos lleva a amar a la mujer, y así fue como don Quijote juntó en Dulcinea a la mujer y a la Gloria"<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Evidentemente, también a filósofos. Dos ejemplos son: Ortega, quien ya mostraba esta admiración a Cervantes en sus conversaciones alemanas con el filósofo Hermann Cohen (cfr J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, pp. 345-346) y quien escribió sus *Meditaciones del Quijote*; y el propio Marías, por ejemplo, en *Cervantes, clave española* (Alianza Editorial, Madrid 1990). La influencia de Cervantes sobre Marías en concreto sobre el tema de la mujer será examinado en el apartado correspondiente.

<sup>42</sup> M. DE UNAMUNO: *Vida de don Quijote y Sancho*. Círculo de Lectores, Madrid 1966, p. 76.

La mujer como tal, pues, no deja que el hombre se abandone a una posible simpleza o tosquedad; sin pretenderlo, solamente con su presencia, puede inspirar nuevas metas vitales en el hombre. Veremos que Ortega tiene una opinión similar al comentar algunos pasajes de *La divina comedia*, de Dante Alighieri y en este aspecto concreto ambos, Unamuno y Ortega, llegan a coincidir.

Dejando aparte la realidad o irrealidad de personajes dentro de *El Quijote*, incluso su interpretación de unos respecto a otros (por ejemplo, de la Dulcinea por el Quijote o por Sancho), está claro que la referencia a lo femenino es lo que mueve la acción del protagonista, que sin ella no se entendería el afán por hacer proezas del aventurero y por quedar magnificado en las pupilas de la mujer admirada.

Unamuno ha captado este motor de la obra y ha reflexionado sobre ello: desde su punto de vista, el amor está relacionado con el origen de toda actitud heroica y con el deseo de inmortalidad. Pero ello requiere en primer lugar, una entrega total y sin exigir correspondencia ("dándose todo él y por entero a ella") y después una renuncia, que significa un dolor fecundo: "Sólo los amores desgraciados son fecundos en frutos del espíritu; sólo cuando se le cierra al amor su curso natural y corriente es cuando salta en surtidor al cielo: sólo la esterilidad temporal da fecundidad eterna"<sup>43</sup>. Unamuno parece también señalar que esa fecundidad brota de los deseos contenidos, que se remansan y se manifiestan en otra dirección, diferente a la que tendría el amor en su curso natural. Desde esta perspectiva, la fuerza del héroe y la grandeza de sus obras, sean las que sean, vendrían a manifestar el grado de concentración de la persona en ese ideal. Se dirige por eso en estos términos Unamuno a Don Quijote: "el intrépido arrojo que te llevó a tus proezas, ¿no era acaso el estallido de aquellas ansias de amor que no te atreviste a confesar a Aldonza Lorenzo? [...] La vida de tu vida, como la vida de los hombres todos, fue eternizar la vida. Y como no lograste vencerte para dar tu vida perdiéndola en el amor, anhelaste perpetuarla en la memoria de las gentes"<sup>44</sup>.

Esa fuerza interior que se concentra en la persona, puede llegar incluso a "reventar hacia dentro" -en curiosa expresión unamuniana- y transformar radicalmente su afectividad.

Unamuno también relaciona, en este contexto, la fecundidad espiritual de Don Quijote con la maternidad, en los mismos términos, de Dulcinea, aunque en este caso no como ideal sino como persona concreta capaz de alentar, a veces sin saberlo, heroísmo en otras personas: "No necesitas

---

<sup>43</sup> M. DE UNAMUNO: *Vida de don Quijote y Sancho*, p. 81.

<sup>44</sup> M. DE UNAMUNO: *Vida de don Quijote y Sancho*, p. 81.

decírmelo, Don Quijote mío, [...] te creo que cruzan el mundo Aldonzas Lorenzos que lanzan a inauditos heroísmos a Alonsos Quijanos y se mueren tranquilamente y en paz de conciencia sin haber conocido la maternidad que les cupo en los heroísmos tales"<sup>45</sup>.

Es muy interesante analizar estos pasajes en relación con otros textos unamunianos de *Mi religión y otros ensayos breves*, donde sostiene que la actitud contraria respecto a la mujer, esto es, la lujuria, conlleva automáticamente no sólo un descenso en el nivel de heroísmo, sino además en el nivel de inteligencia y en el de la voluntad. Si el espiritualismo en Don Quijote (o en general) conlleva una fecundidad y un heroísmo, la consecuencia lógica es que la contraria conlleva un encerramiento sobre sí y, a fin de cuentas, la mediocridad. La persona que sólo se preocupa de satisfacer sus deseos carnales, sostiene Unamuno muy gráficamente, está "dejando acorcharse la vida del espíritu", es decir, que reduce su vida personal a la mitad. Esta situación, cuando se convierte en un ambiente social general, conlleva "el más horrible amodorramiento del espíritu público"<sup>46</sup>.

Por eso, esta tendencia va asociada a un rebajamiento del nivel de humanidad; Unamuno lo relaciona con épocas de escasa civilización y de tiranía, porque el hombre no es capaz de ser dueño ni de su cuerpo ni de su persona: "Los hombres cuya preocupación es lo que llaman gozar de la vida -como si no hubiera otros goces- rara vez son espíritus independientes y elevados. Viven, por lo común, esclavos de sus rutinas y de sus supersticiones"<sup>47</sup>. Más aún, hay un fragmento en el que relaciona ambas raíces de la persona, que en el fondo son posiciones hacia la mujer; cuando la mujer es vista como persona -desde el punto de vista unamuniano, como ideal- es el hombre quien se vuelve mejor. En el caso contrario, es el hombre quien se pierde para sí mismo, quien se vuelve enteramente mediocre: "Y así es, la virtud es una forma de inteligencia y el vicio o es tontería o es locura. Casi todos los borrachos, los mujeriegos y los jugadores que conozco son gente que carece del vigor espiritual necesario para dedicarse a nobles empresas, de las que se saca más exquisitos y profundos goces que de esos pasatiempos viciosos"<sup>48</sup>.

Es decir, que si la calidad de la mirada hacia la mujer revela la calidad del hombre *que mira*, Unamuno está afirmando que aquel que es capaz de ver a la mujer como persona a la vez está expresando su propia personalidad, su propia inteligencia; mientras que por el contrario, el hombre que no es capaz de tener esta mirada hacia la mujer no sólo está expresando su ceguera personal, sino que además, de algún modo, está haciendo patente su propia mediocridad. En este sentido habría que

---

<sup>45</sup> M. DE UNAMUNO: *Vida de don Quijote y Sancho*, p. 82.

<sup>46</sup> M. DE UNAMUNO: *Mi religión y otros ensayos breves*. Espasa Calpe, Madrid 1973, 6ª ed., p. 87.

<sup>47</sup> M. DE UNAMUNO: *Mi religión y otros ensayos breves*, p. 87.

<sup>48</sup> M. DE UNAMUNO: *Mi religión y otros ensayos breves*, p. 94.

entender su afirmación siguiente: "El desarrollo de la pornografía aquí [en España] se debe a la falta de altos y fecundos ideales, a la carencia de hondas inquietudes espirituales, a la ausencia de preocupaciones religiosas, a la muerte del romanticismo"<sup>49</sup>.

Contemplar a la mujer como ideal, por lo tanto, implica un sustrato más profundo de lo que parece desde el punto de vista de Unamuno, porque revela *ya* la calidad del hombre.

### 1.1.3. Un lenguaje de amor frustrado

Retomemos un aspecto antes levemente señalado. Marías ha sido capaz de ver no sólo al Unamuno real y a sus logros intelectuales conseguidos, que se extienden mucho más allá de nuestras fronteras, sino que también ha sido capaz de tener una mirada más profunda y saber intuir cuáles son las posibilidades "a medio hacer" de la obra unamuniana. Una de ellas es su capacidad para desarrollar un lenguaje de amor. Se ha citado más arriba un ejemplo de *La Tía Tula*, que hubiese sido un comienzo espléndido de una novela si el resto hubiese seguido un destino distinto.

Pero hay un artículo de Marías dedicado específicamente a este tema, que puede revelar mucho del filón *posible* en la obra del pensador vasco: "Unamuno, maestro de amor"<sup>50</sup>. En él se plantea, curiosamente, que en contra de lo que podría parecer, la capacidad de Unamuno para intuir la sustancia personal del otro harían posible descubrir un lenguaje a la altura del quién que es la persona.

En este sentido, puede afirmar Marías: "En un artículo que escribí en 1955, a raíz de la muerte de Ortega [...], al enumerar el descubrimiento de los grandes escritores españoles de este nuevo Siglo de Oro [...], me referí a "aquél oprimirse el corazón en las páginas de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, el libro que me enseñó más de amor a los diecisiete años"<sup>51</sup>.

En él, cual experto cirujano, Marías va señalando los aciertos y desaciertos unamunianos, aduciendo textos de esta obra que descubren patentemente, contra lo que podría decir una mirada superficial sobre la obra de Unamuno, que el pensador vasco *entendía de amor*. Entre los desaciertos cabría contar el prólogo que Unamuno antepuso a la obra *Vida de Don Quijote y Sancho*, cuyo tono destemplado y energumenista ya despista al lector del tono general de la misma; entre los aciertos, caben textos como éste: "[la] amó con amor acabado y perfecto, con amor que no corre tras deleite

---

<sup>49</sup> M. DE UNAMUNO: *Mi religión y otros ensayos breves*, p. 96.

<sup>50</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, pp. 207-214.

<sup>51</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 207.

egoísta y propio; entregóse a ella sin pretender que ella se le entregara. Se lanzó al mundo a conquistar gloria y laureles para ir luego a depositarlos a los pies de su amada..."<sup>52</sup>.

Y, en el fondo, la opinión de Marías es que una fijación excesiva se ha quedado solamente con los textos excéntricos de Unamuno, mientras que ha olvidado los más contenidos, que en el fondo, parecerían ser los más auténticos del autor: "Si se quiere entender qué fue Unamuno -perdón, *quién* fue-, hay que tenerlas presentes, porque en su sinceridad, su acento, su pasión se advierte que no le fue ajena esa "pauta de interpretación" de la realidad del hombre. Frente a un Unamuno más desmesurado y abstracto, más seco e insensible, más externo y politizado, que fue el más público en sus últimos años y al que nos quieren volver los comentarios más recientes, hay que recordar este otro, más íntimo y entrañable, más humano y profundo, más verdadero, el único que pudo escribir las páginas por las cuales nos acordamos del otro"<sup>53</sup>.

Más aún: Marías hace notar que, en especial en este libro, Unamuno ha ido al centro de la obra cervantina, cuyo núcleo es precisamente una mirada de entusiasmo hacia toda realidad, y sobre todo la personal, en una síntesis admirable de amor, belleza, valor y libertad.

#### **1.1.4. El pensamiento de Unamuno como método de acceso a la persona**

Unamuno, pues, pretende saber, comprender, acceder a ese *quién* que en la vida real es un arcano, un misterio. Y hemos visto que la razón -tal y como era entendida en su momento- no le servía para ello. Sus ensayos, su poesía, sobre todo sus *nivolas* son un intento de darnos no un mundo externo, un escenario de historias, sino más bien un mundo personal, en el que éstas, las personas, se hagan comprensibles ante nuestros ojos.

---

<sup>52</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 211.

<sup>53</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, pp. 212-213. Hay un sorprendente episodio, del que Marías fue el único testigo, que demostraría esta faceta más humana, incluso atractiva, de Unamuno. Durante la Guerra Civil, Marías estuvo un periodo en Valencia, trabajando al servicio de la paz; por este cometido, tuvo la oportunidad de tener noticia de una carta dirigida al gran maestro en la distancia: "Un día, con el correo procedente de diversos lugares, llegó una carta procedente de Sudamérica, dirigida a don Miguel de Unamuno. ¿Cómo pudo llegar a Valencia aquella carta enviada a Salamanca? Unamuno había muerto. No había manera de comunicar con nadie de su familia. La abrí y la leí. Era una carta de amor, escrita por una mujer apasionada. No sugería que existiera ninguna relación entre Unamuno y ella, probablemente Unamuno no la conocía; pero tampoco era la carta de una "admiradora". Era una carta amorosa, de una mujer a un hombre, acaso sin conocimiento en presencia. Recordé los versos de Unamuno: "Cuando me creáis más muerto/ retemblaré en vuestras manos". Rompí la carta: pensé que nadie tenía derecho a conocerla, menos aún a divulgarla" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 157).

Son también un instrumento, un método unamuniano, para explorar realidades que no nos son accesibles de por sí en nuestra vida real, como por ejemplo, la posibilidad de la vida perdurable -así, *San Manuel Bueno, mártir*, un intento de explorar el más allá, de verlo desde el otro lado-.

Pero uno de sus aspectos más interesantes es el respeto de Unamuno a la opacidad de la persona, podríamos decir más aún, de la opacidad de la mujer.

En sus *nivolas* es patente el hecho de que la persona es a la vez transparente y opaca, diríamos, un ser “traslúcido”<sup>54</sup>, comprensible en sus actos pero con un núcleo último secreto e inaccesible, sólo patente en todo caso ante Dios: “[...] Unamuno respeta la esencial *opacidad* de la persona. Nunca muestra a sus personajes, ni siquiera cuando los ve “desde dentro”, en total diafanidad y transparencia, porque sabía muy bien que la persona humana no es nunca íntegramente poseída, ni aún por ella misma, sino que envuelve un inescrutable arcano. Los personajes de Unamuno quedan encerrados sobre sí mismos, replegados sobre su último secreto, llenos de problematicidad. También en este sentido es la novela de Unamuno afín a la técnica cinematográfica, en la que no es lícito violentar mediante la palabra la clausura que el exterior impone a la intimidad del hombre, que solo se puede manifestar con recursos visualmente expresivos. Y por este reducto último que ni siquiera el relato temporal de la vida puede alcanzar ni revelar, merece llamarse rigurosamente *personal* la novela de Unamuno”<sup>55</sup>.

En Unamuno, por lo tanto, podemos encontrar un método de gran valor para acceder al mundo personal y contemplarlo en todas sus dimensiones.

### **1.1.5. Discrepancias entre Unamuno y Marías**

La repercusión de Unamuno en el pensamiento de Marías se puede encontrar sobre todo en la centralidad del hombre en el pensamiento filosófico, y en el tema de la mortalidad humana, del deseo de vida eterna, de felicidad y de plenitud sin fin que todo hombre tiene. Sin embargo, el tema no es considerado por Marías desde la tensionalidad unamuniana, sino desde una visión enteramente serena.

Como se ha señalado más arriba en dos textos, Marías ha sabido ver los logros del gran maestro Unamuno, pero también ha sabido ver sus salidas de tono, su caprichosidad en ocasiones, su

---

<sup>54</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 547.

<sup>55</sup> J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 273.

excesivo afán por ser inclasificable, que Marías considera lejano a la rigurosidad del auténtico intelectual.

Por encima de todo, el gran error de Unamuno como intelectual -que dependía más bien de un error de su época- ha sido su irracionalismo, su creencia de que razón y vida están contrapuestas. No hay un fragmento más claro, donde se refleje la distancia entre Unamuno, pensador irracionalista y Ortega como filósofo de la razón vital, como éste, en el que Marías contrapone la posición de uno frente al otro: “La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida”. “Esta misma oposición, tan usada hoy por los que no quieren trabajar, entre la razón y la vida, es ya sospechosa. ¡Como si la razón no fuera una función vital y espontánea del mismo linaje que el ver o el palpar!”. [...] Acababa de publicarse *Del sentimiento trágico de la vida*, escrito en 1912 y publicado (sin año) en el siguiente, uno antes que las *Meditaciones [del Quijote]*. En este libro, “apasionante, irritante y genial, perspicaz e irresponsable”, como he dicho de él en otra ocasión, Unamuno había dado al irracionalismo la formulación más enérgica, intensa, apasionada y eficaz, acaso la más feliz: “Porque vivir es una cosa y conocer otra, y como veremos, acaso hay entre ellas una tal oposición que podamos decir que todo lo vital es antirracional, no ya sólo irracional, y todo lo racional, antivital. Y ésta es la base del sentimiento trágico de la vida”<sup>56</sup>.

Con estas afirmaciones, decididamente, no estará de acuerdo Marías. Y, sin embargo, no puede dejar de acoger todas las profundas intuiciones que sobre la persona ha demostrado tener Unamuno.

En el tema de la mujer, podemos concluir que en Unamuno encontramos un método de gran valor para acceder a su interioridad, que, en opinión de Marías, debe ser completado por la filosofía que se haga tras Unamuno<sup>57</sup>.

Un aspecto concreto en el que Marías mantendrá una postura decididamente distinta a Unamuno es el “ámbito de la mujer”; mientras para el pensador vasco, el ámbito de la mujer es la “intra-historia”, Marías pensará más bien que la mujer está arraigada en ésta, pero que también es competencia suya -junto al hombre, pero desde su instalación sexuada propia- la historia como tal, la presencia social y profesional.

---

<sup>56</sup> Ambos textos, el primero de Ortega y el segundo de Unamuno, aparecen citados en J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 595.

<sup>57</sup> “Y por ser Unamuno una realidad insoslayable, es una posibilidad. Pero -se dirá- una posibilidad ¿de qué? ¿Para bien o para mal? Ah, esto depende de nosotros, de nuestra actitud y de nuestra respuesta. Porque hay que preguntarse: Unamuno, que sigue hablando, que vibra en nosotros, ¿qué nos dice hoy? Lo que dice -esto es lo importante, allí donde quería llegar- ya no lo dice él solo, lo dice con nosotros, con nuestra voz, con nuestros ojos cuando lo leemos. [...] Lo que Unamuno sea históricamente, de nosotros depende; podemos hacer de Unamuno otra cosa, otras cosas; podemos y tenemos que hacer de él alguien, y ese alguien no está todavía definido y terminado” (J. MARÍAS: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 288).

De la misma manera, sus descubrimientos literarios y su nuevo formato, pueden ser inspiración todavía para otros escritores, del modo como han sido aprovechados en parte por la escritora española Rosa Chacel -como veremos más adelante, en las obras *La sinrazón* y *Desde el amanecer*- y por el escritor argentino Eduardo Mallea, por ejemplo en las obras *La barca de hielo* o *La red*.

En Unamuno encontramos el problematismo de las cuestiones filosóficas, podríamos decir “en carne viva”, pero este afán por llegar a la autenticidad debe ser completado por unos instrumentos filosóficos adecuados.

Es interesante señalar también que el propio Ortega mantuvo una relación de respeto y distancia con respecto a Unamuno<sup>58</sup>; por un lado, admiraba su valor, por otro lado, reconocía su energumenismo como un legado hispánico negativo que lastraba su posición ante los problemas y le impedía tener la actitud serena suficiente como para analizarlos justamente: “Hay siempre en las virtudes y en los defectos de Unamuno mucho de gigantismo. A esa idea del escritor como hombre que se da en espectáculo a los demás, hay que ponerle una espoleta de enorme dinamismo. Porque Unamuno era, como hombre, de un coraje sin límites... Unamuno sabía mucho, y mucho más de lo que aparentaba, y lo que sabía, lo sabía muy bien. Pero su pretensión de ser poeta le hacía evitar toda doctrina. En esto también se diferencia su generación de las siguientes, sobre todo de las que vienen, para las cuales la misión inexcusable de un intelectual es ante todo tener una doctrina taxativa, inequívoca, y, a ser posible, formulada en tesis rigurosas, fácilmente inteligibles”<sup>59</sup>.

Marías ha recordado en repetidas ocasiones que Ortega leyó los libros de Marías publicados durante su vida, excepto el de Unamuno<sup>60</sup>.

Como en otros aspectos, la divergencia entre ambos no afectó a su estima mutua ni a su amistad. En todo caso, es de señalar la curiosa síntesis que Marías realiza, entre dos pensadores tan

---

<sup>58</sup> Este tema ha sido tratado con detenimiento en el libro de JOSÉ ORTEGA SPOTTORNO: *Los Ortega*. Editorial Taurus, Madrid 2002, p. 180 y ss, donde muestra que existió un primer periodo de admiración del joven Ortega hacia Unamuno seguido de una época de divergencia de posturas filosóficas que terminaría en un distanciamiento, pese a lo cual Ortega mantuvo siempre un gran respeto por la figura del gran vasco.

<sup>59</sup> Son palabras de Ortega escritas a raíz de la muerte de Unamuno, en el periódico argentino *La nación*, el 4 de enero 1937. Recogidas por MARÍAS en *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, pp. 224-225. Se puede consultar también en este sentido la referencia a Unamuno en la obra *Ortega: circunstancia y vocación*, en *Obras IX*, pp. 287-299, donde Marías muestra cómo existió un profundo respeto entre ambos, aunque esta relación tuvo varios altibajos, sobre todo por la exigencia intelectual de Ortega y las decepciones que le causaron las actitudes irracionalistas de Unamuno. Marías considera que la madurez filosófica de Ortega se debe sobre todo a una decisión de “tener que hacer filosofía por sí mismo” ya que no la encontraba en España en ninguno de sus mayores.

<sup>60</sup> Por ejemplo: “Ortega había leído mis escritos, salvo el libro sobre Unamuno, que nunca quiso leer. “Yo no puedo leer un libro suyo sobre Unamuno -me dijo-; para usted es un tema; no se da cuenta de que me he pasado la vida luchando con él; me afectaría demasiado.” En lo de que era para mí un “tema” se equivocaba; era mucho más, pero otra cosa que para él, ciertamente” (J. MARÍAS: *UVP*, pp. 260-261). Pero en ningún caso, la divergencia de pareceres hizo que se dejaran de estimar mutuamente y que, desde un punto de vista intelectual, hubiera entre ellos una notable concordia.



diversos, porque precisamente el modo de acercamiento de Marías hacia Unamuno fue tomando como base el pensamiento de Ortega: "Para entender a Unamuno había puesto en juego lo que procedía del pensamiento de Ortega; pensé que ese libro significaba, entre otras cosas, una especie de "reconciliación" real de los dos grandes maestros"<sup>61</sup>.

Del análisis de la influencia de Unamuno en Marías se deduce que éste ha sabido captar el fondo filosófico más auténtico de aquel y que en su propia obra y en su visión de la mujer están presentes del modo más positivo, al que Marías ha llegado tras un análisis reflexivo y crítico.

En este sentido, al hablar de la influencia filosófica de Unamuno sobre Marías en el tema de la mujer, deberíamos retener su capacidad de acceder a la interioridad personal y a su capacidad por mostrar que la persona es a la vez opaca y transparente, y ante esta realidad sólo cabe una actitud justa: el respeto.

---

<sup>61</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 248.

## 1.2. La interpretación de la mujer en los escritos de Ortega y Gasset: Ortega, “amigo de mirar”

La mayor influencia filosófica sobre Marías ha sido sin duda la de Ortega y Gasset. Por esta razón es necesario detenerse despaciosamente sobre esta intensa y fecunda relación intelectual. He considerado interesante recoger textos directos de Marías sobre la larga colaboración con su maestro y mejor amigo, porque en ellos se trasluce con su acostumbrada claridad la mejor introducción para exponer hasta qué punto ha sido clave la interpretación orteguiana de la mujer en la obra de Marías<sup>62</sup>.

José Ortega y Gasset (1883-1955) es considerado por Marías como "el máximo filósofo español"<sup>63</sup>, y como un escritor insuperable en castellano: "Ortega es un gran escritor. Entre la media docena de admirables prosistas españoles de lo que va de siglo, ocupa un puesto insustituible y, en definitiva, ninguno es superior a él. [...] Ortega ha creado una terminología y un estilo filosófico en español que no existía"<sup>64</sup>. Su importancia filosófica está justificada por la profundidad y originalidad de su pensamiento, que abarcan no sólo la filosofía, sino también los "temas vivos", como la literatura, el arte, la política, la historia, la sociología y por la honda influencia que ha tenido en la cultura de España, de Hispanoamérica y de otros países europeos, a los que su obra ha sido traducida, en especial Alemania.

A él se debe el origen y crecimiento de la "Escuela de Madrid", a la que están vinculados algunos pensadores destacados, entre los que Marías cita a Manuel García Morente, Fernando Vela, Xavier Zubiri, José Gaos, Luis Recaséns Siches, María Zambrano, Antonio Rodríguez Huéscar, Manuel Granell, José Ferrater Mora, José A. Maravall, Luis Díez del Corral, Alfonso G. Valdecasas, Salvador Lissarrague, Paulino Garagorri, Pedro Laín Entralgo, José Luis Aranguren y el propio Julián Marías.

Su obra filosófica, vertida en forma de libros, pero también en artículos de periódico o de ensayos, es muy extensa, y a pesar de su variedad, responde a un proyecto unitario, de manera que se puede decir de él: "[...] hoy España vuelve a contar, después de Suárez, con un auténtico metafísico,

---

<sup>62</sup> Para un acercamiento biográfico a la figura de José Ortega y Gasset, se pueden consultar los libros de sus hijos: MIGUEL ORTEGA: *Ortega y Gasset, mi padre*. Editorial Planeta, Barcelona 1983; SOLEDAD ORTEGA: *Imágenes de una vida*, Madrid 1983 y JOSÉ ORTEGA SPOTTORNO: *Los Ortega*. Editorial Taurus, Madrid 2002. Sobre su etapa juvenil son aún más iluminadoras las abundantes páginas de la correspondencia publicada de ORTEGA: *Cartas de un joven español*. (1891-1908). Ediciones El Arquero. Edición y notas de Soledad Ortega. Madrid 1991.

<sup>63</sup> J. MARÍAS: *Historia de la Filosofía*, en: *Obras I*. Revista de Occidente, Madrid 1982, 6ª ed., p. 430.

<sup>64</sup> J. MARÍAS: *Historia de la Filosofía*, en: *Obras I*, p. 431.

original y riguroso. Ortega, con su obra intelectual y con su influjo, ha hecho posible y existente la filosofía en España"<sup>65</sup>.

De las raíces orteguianas en el pensamiento de Marías, cabe señalar que hacia su maestro, Marías manifestó siempre una gran admiración, desde sus años de estudiante. Se consideraba a sí mismo como un heredero del pensamiento de Ortega, unido al magisterio de otras importantes figuras filosóficas, también muy cercanas a Ortega: "Morente había sido discípulo de Ortega; Zubiri, de los dos; Gaos, de los tres; yo tuve la fortuna de serlo de los cuatro"<sup>66</sup>. Con lo cual, Marías significa una síntesis de lo mejor de la filosofía española del siglo XX y él mismo se consideraba como un continuador de esta original y creadora veta filosófica española, a la altura de los tiempos. Así consta en las *Memorias*, al tratar los acontecimientos del año 1983, cuando estos maestros ya no vivían: "Ya no quedaba en vida ninguno de los cuatro hombres que habían sido, a diferentes niveles y con desigual intensidad, mis maestros de filosofía: primero había desaparecido Morente, luego Ortega, en tercer lugar, Gaos, por último Zubiri. Otros maestros, no directos pero también reales, como Unamuno o Menéndez Pidal, también habían muerto. Me había esforzado siempre por mantener, contra viento y marea, esa continuidad de pensamiento"<sup>67</sup>. Pero ante todo, Marías se consideraba como un discípulo y amigo de Ortega: "[...] desde mis dieciocho años ha estado enlazado inextricablemente con mi vida; pero en los últimos diez de la suya, desde su vuelta a España, la proximidad intelectual y personal fue mayor, como rara vez se habrá dado entre dos hombres separados por treinta y un años, por haber sido originalmente maestro y discípulo, muy pronto fue Ortega, simplemente, mi mejor amigo"<sup>68</sup>.

Ha sido el propio Marías quien ha escrito, en una de las obras sobre el legado filosófico del maestro, un perfecto resumen de su relación intelectual con Ortega, en la que se deja traslucir *no sólo la influencia de Ortega en Marías, sino también de Marías en Ortega*, hasta llegar a formular lo que denominaron "nuestra filosofía"<sup>69</sup>. También en las *Memorias*, al tratar la muerte y la herencia intelectual de Ortega, resume en pocas páginas la aportación filosófica de su maestro, y considera

---

<sup>65</sup> J. MARÍAS: *Historia de la Filosofía*, en: *Obras I*, p. 432.

<sup>66</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 86.

<sup>67</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 807.

<sup>68</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 357. Sobre esta relación peculiar de amistad y discipulado, se pueden consultar, además de los textos que se irán referenciando en el presente apartado, los capítulos II y III de la tesis doctoral de Pilar Roldán Sarmiento: *Hombre y humanismo en Julián Marías*, respectivamente "Desde las revisiones filosóficas de José Ortega y Gasset" y "La recepción de la nueva tradición de J. Ortega en J. Marías" (pp. 29-38 y pp. 39-49).

<sup>69</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 777.

que lo más valioso de él era su método, y el haber propuesto una renovada concepción de la filosofía entendida como *saber de mi vida*, con evidencia y justificación<sup>70</sup>.

El primer acercamiento de Marías a la obra de Ortega fue mediante la lectura, incluso antes de entrar en la Universidad; la inmersión en sus libros le abrió una nueva perspectiva, y le hizo decidirse a estudiar Filosofía, además de Química, en la Universidad Central de Madrid. Una vez allí, asistió a las clases de Ortega.

Era un profesor brillante y con gran autoridad también entre los demás profesores en la Universidad de Madrid. Xavier Zubiri le calificó en una ocasión ante Marías como: "uno de los doce nombres de la historia de la filosofía"<sup>71</sup>. Sobre las impresiones que guardó de sus primeras tomas de contacto con el Ortega maestro relata en su autobiografía:

"Ortega daba su curso de Metafísica -teóricamente era del doctorado, pero asistían estudiantes de cualquier nivel después del preparatorio- [...]. Por las mañanas, Ortega solía comentar un texto filosófico -aquel primer curso mío, el *Discurso del método*, de Descartes-, con participación de algunos alumnos; no solían pasar de treinta, o a lo sumo, cuarenta. Por las tardes exponía su propio pensamiento: "Principios de Metafísica según la razón vital". [...] He hablado muchas veces de mi encuentro con Ortega, de la impresión que me produjo su figura, su voz, su manera de hablar, el contenido de su pensamiento. [...] Los ojos eran lo más notable: luminosos, penetrantes -no como el acero, sino como la luz, dije cuando murió-, atentos, cordiales. La voz era extraordinaria, bien timbrada, modulada con destreza oratoria; parecía que lanzaba las palabras, dirigidas a cada oyente, y al final de las frases su voz se hacía más baja y expresiva. *Se lo veía pensar*. Creo que esto era la sustancia de la impresión que recibíamos. El pensamiento en estado naciente, brotando ante nosotros, con su mecanismo de justificación que llevaba a la evidencia, sus conexiones, su irradiación constante mediante la belleza de la palabra. La lengua española en su espontaneidad hablada, con la más alta perfección que habíamos conocido"<sup>72</sup>.

Ya en el primer verano de la carrera, la fascinación por Ortega le llevó a leer sus libros, como nombra explícitamente en sus *Memorias*: "Mi afición al estudio era muy sincera, sin que tuviera que ver con calificaciones y exámenes. Los veranos no se interrumpía, lo cual hacía que mis años fuesen más "largos" de lo normal. Pero cambiaba la forma y el contenido del estudio, se hacía más libre y

---

<sup>70</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 357-365.

<sup>71</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 100.

<sup>72</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 83-84.

gustoso, con una proporción muy alta de lectura "desinteresada", nada utilitaria. En los años de bachillerato, como ya he dicho, absorbí cientos de volúmenes de literatura, viajes, ensayos"<sup>73</sup>.

En el verano del primer año de la Facultad, en el que había cursado simultáneamente el selectivo de Ciencias y el primero de Filosofía, Marías se dedicó a ampliar estudios por su cuenta, tanto de la rama científica como de la humanística; respecto de la primera nombra: cálculo infinitesimal, relatividad (Max Born), Física (Watson); de la dedicación a las Humanidades, destaca la Filosofía y especialmente se dedicó a leer la *Metafísica* de Aristóteles, a San Agustín y a Ortega.

Para Marías y para muchos otros estudiantes, que le conocían de cerca y, sobre todo, le habían leído de una manera atenta y sin prejuicios, Ortega significaba un referente muy destacado, para la vida cultural, social y política de España. En él veían un ideal posible de intelectual, para construir un futuro estable en España, al nivel de otras naciones europeas. Sin embargo, eran también conscientes de que su maestro era una figura que despertaba muchos recelos, en parte por su calidad humana e intelectual y en parte también por su intención pacificadora, que contrastaba en gran medida con el apasionamiento de muchas personas:

"Ortega era una figura prestigiosa, pero en modo alguno indiscutida. Provocaba reacciones opuestas. Los que no toleran la calidad, los que sienten lo que luego he llamado "rencor contra la excelencia", sentían una viva hostilidad contra Ortega; les parecía una provocación, casi un insulto; sentían que los disminuía, hubieran querido borrarlo, anularlo; ya que esto no era fácil, se contentaban con negarlo. Pero había otras personas a quienes la existencia de Ortega suscitaba alegría, más aún: gratitud. Sentían que les enriquecía, que era consolador que la especie humana pudiera alcanzar ese nivel"<sup>74</sup>.

Esta gratitud fue creciendo con el tiempo, y gracias, sobre todo, a la disponibilidad de Ortega hacia los estudiantes, la relación se fue tiñendo de amistad. Narra en las *Memorias* algunos detalles de esta cercanía humana, como por ejemplo, el hecho de que Ortega iba caminando por la Avenida Complutense con los alumnos al finalizar las clases, a veces discutiendo temas que habían tratado en el aula. De estos momentos, que trasladan al escenario universitario madrileño las estampas del Liceo aristotélico, recuerda Marías: "Estos ratos de conversación peripatética con Ortega tenían un atractivo nuevo y original, eran una inesperada prolongación y dilatación del curso"<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 80.

<sup>74</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 84.

<sup>75</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 99-100.

Se puede decir, por lo tanto, que eran inseparables las dos dimensiones de filósofo y escritor de Ortega -andando el tiempo, Marías tendría también parte en las dos formas de la cultura, con la publicación de obras filosóficas y el trabajo como profesor, en las condiciones que fueron posibles, dentro y fuera de nuestras fronteras-: "Pero la máxima ampliación del horizonte mental se la debía a Ortega; a la vez que seguía sus cursos, lo iba leyendo. Desde muy pronto no podía separar su voz de la letra impresa. Ortega, que en la cátedra hacía filosofía rigurosa, nos daba en ella los medios de comprender a fondo la riquísima variedad de sus escritos. Quiero decir que nos enseñaba a tomarlos absolutamente en serio, a comprender el alcance de comentarios muy breves, acaso meras alusiones, a establecer conexiones entre los elementos de la aparente dispersión. La fabulosa capacidad de incitación del escritor Ortega se unía a la exigencia y el rigor del filósofo. Y no me quedaba en sus textos, sino que perseguía, en lecturas personales, las pistas que me daban sus escritos"<sup>76</sup>.

La autoridad del profesor Ortega se veía incrementada por su calidad periodística y su participación en la vida política española; Ortega provenía de una familia implicada en ambos aspectos, periodismo y política, y él supo añadir además una presencia activa en la cultura mediante su obra filosófica. Comenzó su colaboración en diversos periódicos y revistas españolas e iberoamericanas ya en 1902 (con 19 años). Uno de esos periódicos hispanoamericanos era *La Nación*, de Argentina, de la que Marías sostiene en las *Memorias*: "Tenía *La Nación* una vieja tradición de colaboradores españoles, desde Valera hasta Unamuno, Ortega, Marañón, y me he sumado a ella, acaso con más duración que ninguno"<sup>77</sup>. En 1923 fundó la *Revista de Occidente*, de gran altura cultural, que se publicó hasta 1936, año en que se interrumpió, y con Julián Marías, fundó en Madrid en 1948 el Instituto de Humanidades.

Su postura liberal y su preocupación por los problemas sociales le llevó a oponerse a la dictadura de Primo de Rivera y a fundar, en 1931, la asociación política *Agrupación al Servicio de la República*, con Gregorio Marañón y Ramón Pérez de Ayala.

El compromiso político de Ortega hizo que aceptase el cargo de diputado de la Asamblea Constituyente -curiosamente, Marías también ocuparía con el tiempo un cargo político, al ser nombrado senador por designación real en la Transición Española-, que ejerció desde 1931 hasta 1933. Al estallar la Guerra Civil y disidente de ambos bandos, ya que quería a toda costa mantener la paz en su propio país, decidió exiliarse voluntariamente, y marchó a Francia, Holanda, Argentina y Portugal. Su reacción frente al progresivo deterioro de la situación nacional muestra su altura moral y

---

<sup>76</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 96.

<sup>77</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 315.

el deseo de mantener una actitud pacificadora: "Tenía la convicción, que se le acentuó durante la guerra civil, de que en situaciones de extrema tensión y partidismo, todo lo que se haga y diga puede resultar equívoco, aumentar la confusión y, en suma, ser dañino"<sup>78</sup>.

Durante la guerra, esta convicción y el deseo de no aumentar las tensiones, le llevó a cortar las relaciones personales con aquellos a los que pudiera comprometer, por haber permanecido en España. Con el propio Marías se carteó varias veces durante todo este periodo<sup>79</sup>. En una de estas breves cartas, le dijo, recién finalizada la Guerra Civil española (la carta está datada el 5 de mayo de 1939): "Ahora hay que reconquistar la serenidad, la gran serenidad española que azoraba tanto a los demás europeos en el siglo XVI. El gesto clásico de España fue un gesto clásico de serenidad que llamaban los extraños la "gravedad española". Sobre ese fondo como sobre una tierra firme hay que reedificar España y cada cual levantar de nuevo su vida"<sup>80</sup>.

Se puede ir viendo cómo la actitud intelectual de Ortega y su temple vital eran muy distintos de los analizados en Unamuno, y estos han sido adoptados igualmente por Marías en su propia vida: frente al ocasional energumenismo unamuniano, Ortega mantuvo siempre esta citada serenidad, gravedad que no era tristeza -es bien sabido que la actitud de Ortega ante la vida fue el entusiasmo- sino ponderación de los problemas, conciencia de su peso. Frente a la carencia de método en Unamuno, Ortega mantuvo siempre esta seguridad de estar edificando su propia filosofía sobre un método riguroso.

Por todas estas razones, la nobleza intelectual de Marías hizo que considerase como una responsabilidad el mostrar el valor incalculable del pensamiento de Ortega; esta firme decisión le costó enfrentamientos en la vida pública española: "Desde enero de 1941 mostré una vez y otra, en libros y artículos, en conferencias y cursos, la significación, la fecundidad, el alcance de Ortega. Durante muchos años, casi enteramente en solitario. Pero sobre todo, Ortega no se dejaba fácilmente enterrar: la genialidad de su pensamiento, su atractivo literario, esa simpatía intelectual que ha crispado siempre contra él a las "almas feas", todo ello hacía que el que entraba en contacto real con su obra -no el que la papeleteaba rencorosamente con afán de destruirla- quedase prendido, cautivado por su interés, probablemente convencido"<sup>81</sup>.

---

<sup>78</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 118. Este silencio fue mantenido durante sus diez años de exilio, hasta que pudo volver a España y recomenzó, en la medida de sus posibilidades, su labor intelectual.

<sup>79</sup> Esta correspondencia, entre el matrimonio Marías y Ortega, es custodiada en la Fundación Ortega-Marañón de Madrid. El tiempo y la perspectiva histórica se encargarán de hacer ver su enorme valor intelectual.

<sup>80</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 210.

<sup>81</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 800.

Al volver Ortega a España en 1945, se mantuvo alejado de toda participación activa en la política, siempre movido por el deseo de no complicar más las cosas a escala social, pero sí continuó con la labor cultural, y en particular, Marías destaca su interés por contactar con las jóvenes generaciones y transmitirles en lo posible la grandeza intelectual que se había dado en la Facultad de Filosofía antes de la Guerra Civil. Resume en pocas líneas Marías la fecunda vida de Ortega: "Durante 40 años, Ortega fue una de las primeras figuras intelectuales de España y el centro de un amplio movimiento intelectual que ha sido denominado la "escuela de Madrid". Como escritor, conferenciante, maestro, orientador político, filósofo y sociólogo creador, ha dejado una profunda huella en el pensamiento y en la literatura de la España del siglo XX"<sup>82</sup>.

Marías fue siempre consciente de que Ortega era un gran filósofo y que las posibilidades de su pensamiento eran escasamente conocidas dentro de España. Parece leerse un poso de tristeza en estas palabras suyas: "Los españoles, [...] que somos a veces demasiado soberbios en abstracto, cuando afirmamos que nuestro país es el mejor de todos, pecamos de modestos en concreto, y muchas veces no nos enteramos de lo que tenemos o lo olvidamos"<sup>83</sup>. Por su parte, siempre estuvo dispuesto a difundir lo que él había recibido con los medios que tenía a su alcance y a pesar de las dificultades internas. Otras oportunidades se presentaron gracias a sus constantes viajes al extranjero, sobre todo a América, donde también encontró grupos de intelectuales dedicados a estudiar el pensamiento de Ortega, entre los que destacaba en Estados Unidos William Carter, jefe de la División Hispánica de la *Library of Congress*, gran admirador de la cultura hispánica.

Hubo otras ocasiones, en la vida pública española, en las que Marías demostró no sólo la valía intelectual del maestro, sino también su plena adhesión y continuidad en esta tradición filosófica. Ejemplos de ello fueron los homenajes ofrecidos a Ortega, por ejemplo, en Madrid en 1953, con ocasión de sus 70 años<sup>84</sup>. O el seminario internacional organizado en Washington en el curso 1982-1983, para conmemorar el centenario del nacimiento de Ortega, impulsado sobre todo por William Carter; en él se le hizo un homenaje en el que el mismo Marías participó: "[...] se celebró el Seminario, que fue excepcionalmente importante por tratarse de Washington, por el prestigio de la institución y por el general acierto de los participantes. Mortimer Adler había declarado que Ortega

---

<sup>82</sup> J. MARÍAS: "Ortega y Gasset, José" en D. SILLS: *Enciclopedia de las ciencias sociales*. Aguilar, Madrid 1975, p. 533.

<sup>83</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 324.

<sup>84</sup> Es interesante ver hoy, con alguna perspectiva histórica, quiénes se presentaban en el ámbito público como figuras intelectuales con cercanía al pensamiento de Ortega, porque revela la gran fecundidad de éste en disciplinas que no eran sólo filosofía: Pedro Laín Entralgo, Emilio García Gómez, Antonio Tovar, la Condesa de Campo Alange, Paulino Garagorri, Tomás R. Bachiller, Domingo Ortega, Guillermo Díaz Plaja, Alfonso García Valdecasas, Luis Díez del Corral, Enrique Lafuente Ferrari, Miguel Cruz, Luis Rosales, Rodrigo Fernández Carvajal, Luis Calvo, Victoriano García Martí, Joaquín Gurruchaga, José Luis Aranguren, Salvador Lisarrague, Fernando Vela, Valentín Andrés Álvarez, Salvador Fernández Ramírez, Francisco Javier Sánchez Cantón, y el propio Julián Marías.



era “el educador del siglo XX”, y esto lo puso en una perspectiva a la que el público era muy sensible. [...] Washington, por dos veces en pocos meses, había estado asociado profundamente a mi vida; y, de una manera singular, a la figura de Ortega, a cuyo estudio estaba entregado”<sup>85</sup>. O también la pertenencia de Marías a la Comisión de Estudio que debía preparar el Centenario de Ortega en España<sup>86</sup>.

Estos homenajes son sólo una muestra de la fecundidad filosófica y cultural de Ortega, quien desde el comienzo de su participación en la vida intelectual de España, sólo deseaba revitalizarla con todos los medios que tuvo a su alcance. Y, por supuesto, una confirmación de que una de las personas más capacitadas para comprender y explicar el pensamiento orteguiano era Marías.

La mejor muestra de esta realidad es el hecho de que precisamente él se había dedicado a estudiar a fondo el pensamiento orteguiano; también a mostrar hasta qué punto había sido mal leído o -lo que tristemente sucedió en ciertos ámbitos- mal interpretado. Fruto de esta labor investigadora son sus obras: *Ortega: circunstancia y vocación*, *Ortega: Las trayectorias*, *Ortega y tres antípodas*, en la que muestra cómo algunos de los libros publicados, supuestamente “científicos y definitivos” sobre la obra del filósofo estaban motivados por una mirada muy superficial, incluso rencorosa; en todo caso poco filosófica, con lo cual no era demasiado el trabajo de confrontar estas tres posiciones (cuatro, según mostró más tarde) con los textos reales del maestro y su propia palabra, llena de autenticidad<sup>87</sup>.

Es de notar que Marías intuía la cercanía de las generaciones más jóvenes al fascinador pensamiento de Ortega, y que él estuvo a la altura de las circunstancias históricas para responder a esta demanda, muy lejana a los intentos de manipulación -indignos intentos de manipulación- que se había intentado hacer por parte de un mínimo sector de la sociedad española de descontrolada imaginación, pero de amplio alcance, y que han creado una nube de tópicos alrededor de la figura de Ortega que se esfuman con sólo leer estas obras citadas.

"Derroche de “trabajos de odio perdidos””<sup>88</sup>, denominó Marías a estos innobles intentos de manipulación, que cuando se examinan hoy día leyendo las obras citadas sobre Ortega, no pueden dejar de causar una gran perplejidad ante el rencor contra la excelencia que se había acumulado hacia Ortega.

---

<sup>85</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 779-780.

<sup>86</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 782.

<sup>87</sup> Estos libros están recogidos en el *Tomo IX* de las *Obras* de Marías. Revista de Occidente, Madrid 1982. Son: *Ortega y tres antípodas*. *El lugar del peligro*. *Ortega, circunstancia y vocación* y *Ensayos* (también sobre la obra orteguiana). *Ortega: Las trayectorias* fue publicada posteriormente, fuera de las *Obras*, en Alianza Editorial.

<sup>88</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 800. En este sentido, se puede consultar el capítulo “El centenario de Ortega”, en el Capítulo XXI, de *Una vida presente*.

En lo que se refiere a Marías, ha sido esta cercanía respecto al maestro y la profunda convicción de que en Ortega se ha alcanzado un nivel humano altísimo para todos los españoles, para situar el pensamiento español a la altura de Europa, lo que le impulsó a continuar la obra del maestro; importante es señalar que al elaborar una de estas obras, Marías era consciente de que, en realidad, al poner en claro la obra de Ortega, *se estaba poniendo en claro también a sí mismo*, se estaba “completando”. Y que esta sensación la extendía al conjunto de la cultura española del siglo XX, a la que había que completar también desarrollando las brillantes intuiciones orteguianas: "Tenía la impresión de estar en deuda. Por supuesto con Ortega, a quien debía la terminación de una obra con la que sin duda había contado, que le era “debida”. [...] Y yo, por supuesto, me sentía igualmente incompleto, con una cuenta pendiente. Pero no estaba dispuesto a pagarla en falso o de manera deficiente. Tenía que haber alcanzado la perspectiva adecuada para escribir ese libro, haber dado personalmente los pasos necesarios para que fuese lo que tenía que ser"<sup>89</sup>.

De modo que la comprensión del proceso vital y filosófico de Ortega significó también un crecimiento en autenticidad del propio Marías. El intento de completar la obra de Ortega está movida, pues, no sólo por una intención de amistad o de discípulo intelectual, sino también por *una conciencia de responsabilidad social*, para mostrar el verdadero valor de Ortega y su capacidad de ofrecer “maneras nuevas de ver las cosas”. Esta novedad, como vamos a ver, afecta también al tema de la mujer.

Aprovechando el acontecimiento del centenario del nacimiento de Ortega y la atención social hacia su obra, el libro de Marías sobre el maestro no pudo ser más apropiado: "A mediados de 1982 llegué a un estado de “saturación”: necesitaba escribir ese libro, era para mí biográficamente imperioso llevarlo a término. Había llegado a ver las cosas con la evidencia deseable; no tenía sentido esperar más. Y el año siguiente sería el centenario del nacimiento de Ortega: era de esperar una renovación de atención hacia su obra y su persona; era de temer que gran parte de ella estuviese perturbada por el desconocimiento o la tendenciosidad. No sobraba que alguien se ocupase de Ortega sabiendo lo que decía"<sup>90</sup>.

Las últimas palabras deben ser interpretadas no como una muestra de vanidad intelectual o de prepotencia, sino como una consecuencia lógica a la conciencia de responsabilidad de un pensador: si las personas que más pueden conocer a un filósofo y a su obra son las que han estado junto a él en

---

<sup>89</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 773.

<sup>90</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 774.

la cátedra, en el hacer práctico, a través de la amistad, y más aún, los que le han leído sin prejuicios, Marías se reconocía entre ellos, y para él era un impulso a mostrar la autenticidad y la coherencia de su maestro con total sinceridad.

El punto de vista adoptado en la obra es muy interesante, no sólo por su lógica cercanía intelectual y de amistad respecto a su maestro, sino por haber crecido en su filosofía; se puede decir que en esa obra Marías intenta revivir su propio camino filosófico y que a la vez es una muestra de hasta qué punto las dos líneas de pensamiento de Ortega y de Marías están relacionadas; en este sentido, era necesario hacer patente esta trayectoria para llegar a comprender hasta qué punto ha sido decisiva la influencia orteguiana en Marías al tratar el tema de la mujer.

"No era, por supuesto, una biografía de Ortega [...] pero este libro tenía que tener un importante ingrediente biográfico: era menester seguir la configuración de la vida de Ortega, ver nacer *en ella* su filosofía, y sobre todo poner en juego el concepto antropológico capital que le daba el título: las *trayectorias*, en plural, que constituyen la estructura real de la vida humana. Ni uno ni otro eran libros *sobre* Ortega. Mi relación personal con él impedía que fuese "tema"; la conexión de su filosofía con la mía personal -"nuestra filosofía", decía él en los diez últimos años de su vida- hacía que sus trayectorias estuviesen ligadas con las mías, con la altitud a que había llegado, y que no era la misma del primer libro, ya lejano. El conjunto de los dos, con lo que podríamos llamar "su" biografía, encerraba un dramatismo personal y filosófico que era la clave de ello"<sup>91</sup>. Es plenamente comprensible que, al finalizar la obra sobre Ortega, Marías tuviese la impresión de "completar a Ortega consigo mismo y darle sus propias posibilidades"<sup>92</sup>.

Como la gestación de una obra influye también en su autor, este libro constituyó una manera de alcanzar un nuevo nivel desde el que comprender no sólo la filosofía de Ortega, *sino también su propia filosofía*; y también de mostrar que, como todo pensamiento, es un camino que continúa, y que el propio lector debe continuar: "Y pensé que ya estaba completo "mi" Ortega, que había cumplido lo propuesto al empezar, aquello con lo que él había contado desde hacía muchos años. Y ahí quedaba para el que quisiera acercase a esa filosofía, verla en su génesis y justificación, y acaso seguir adelante"<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 777.

<sup>92</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 171.

<sup>93</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 778. Evidentemente, no ha sido sólo Marías quien se ha beneficiado de la influencia de Ortega y quien ha intuido su enorme valor intelectual; se pueden calibrar estos dos testimonios, de otros dos discípulos orteguianos de peso, el primero es de Xavier Zubiri; el segundo de Manuel García Morente, ambos recogidos en el tomo V de las *Obras* de Marías, al escribir precisamente sobre la Escuela de Madrid.

Considero que estas referencias eran necesarias para comprender en qué marco se sitúa la influencia de Ortega en el pensamiento de Marías, y hasta qué punto el discípulo ha superado al maestro, sin menospreciar ninguno de sus descubrimientos; es más, Marías ha ido más allá de Ortega *por razones orteguianas*: porque al haber desarrollado éste un pensamiento circunstancial, ha empujado a los que le leen a pensar las cosas *desde sus propias circunstancias*. Y ha sucedido que la situación de la mujer ha cambiado considerablemente en la circunstancia de Ortega y en la de Marías.

La interpretación de la mujer en la obra de Ortega no hubiese sido comprensible sin contar con este marco que permitiese comprender cuál era la actitud vital de Ortega ante la realidad, también la realidad personal de la mujer.

Si hay una autodefinición que sea acertada para un filósofo, ésta es la de Platón: “amigo de mirar” y es exactamente la óptica correcta de Ortega ante la mujer, que permite entender todos sus textos sobre el tema, desde el conocido y brillante ensayo “Estética en el tranvía”, hasta sus reflexiones sobre el cuadro que representa a la Marquesa de Santillana, el prólogo a *De Francesca a Beatrice* de la escritora argentina y gran amiga suya Victoria Ocampo o “La geometría sentimental”. Con razón Antonio Machado describió bellamente a Ortega como “el joven meditador”<sup>94</sup>, ya que en ésta, su serena mirada ante la realidad, resumió la actitud vital completa del filósofo.

Como veremos, todos los textos de Ortega sobre la mujer se insertan en el conjunto de su sistema, en la raíz de su metafísica de la razón vital. En ellos aún más que en otros se puede palpar la “sensibilidad superior y más exigente”<sup>95</sup> de Ortega.

Intentemos practicar la comprensión sobre sus mismos textos, esa actitud que tanto practicó él, para ver hasta qué punto sus posiciones han sido asumidas y en algunos aspectos superadas por su discípulo.

---

Por una parte, Zubiri reconoce la deuda con Ortega por haber enseñado a sus discípulos un nuevo método, con el que pensar la realidad, con el que hacer cultura: “Fuimos, más que discípulos, hechura suya, en el sentido de que él nos hizo pensar, o por lo menos nos hizo pensar en cosas y en forma en que hasta entonces no habíamos pensado. [...] Y fuimos hechura suya, nosotros que nos preparábamos a ser mientras él se estaba haciendo. Recibimos entonces de él lo que ya nadie podrá recibir: la irradiación intelectual de un pensador en formación. Fuimos, finalmente, hechura suya, porque continuamos y continuaremos aprendiendo de él” (Prólogo a: *Filosofía española actual*, en: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 227). Morente, por la suya, fue consciente de la capacidad de Ortega para integrar su metafísica y situar el pensamiento español a la altura de Europa: “La obra de Ortega y Gasset significa nada menos que la incorporación del pensamiento español a la universalidad de la cultura. Esa incorporación no podía hacerse más que por medio de la filosofía... Ahora bien, eso es lo que Don José ha hecho entre nosotros. Ha hecho filosofía, una filosofía auténtica. Y por haberla hecho, ha incorporado el pensamiento español a la corriente del pensamiento universal” (Prólogo a: *Filosofía española actual*, en: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, p. 225).

<sup>94</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 281.

<sup>95</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 274.

Un par de indicaciones previas van a ser necesarias para comprender los apartados siguientes: la primera es que Ortega tenía una enorme cultura, que había leído desde joven obras del pensamiento europeo, sobre todo francés; entre sus predilectos se encontraban Chateaubriand, Barrès, Renan. También había leído obras de viajes, historia, literatura, como son buena muestra los fondos de la Fundación Ortega-Marañón de Madrid. Sus viajes a Alemania significaron un acercamiento en primera persona a la práctica y entusiasmo por el saber filosófico. Pero aún más: sus conocimientos se extendían a la física, la matemática, la biología, la sociología. La muestra más clara de esto es el escrito de Marías sobre la “Nueva misión de la universidad”<sup>96</sup>, donde muestra cómo Ortega quería que la enseñanza superior, esto es, la universidad, diese esta panorámica intelectual al estudiante<sup>97</sup>.

Con razón ha calificado Marías los escritos orteguianos de *icebergs*, es decir, que en ellos sólo se puede captar una mínima parte de la enorme y profunda cultura de Ortega. Cualquiera que se acerque a sus libros con respeto y sin prejuicios se encontrará con esta impresión: la de estar ante una posibilidad española raras veces logradas; en sentido filosófico, *primeramente lograda por él*. Leer a Ortega de esta manera significa ser consciente de que con él se ha conseguido que la cultura española -la versión española de hacer cultura- sea respetada en Europa.

La segunda indicación es la consecuencia lógica de este hecho: los escritos orteguianos pueden causar por su gran profundidad una impresión de desbordamiento en quien los lee, una impresión que no hay que obviar en absoluto y que, en este estudio, yo no pretendo disimular tampoco.

Este hecho, de negar toda prisa a la comprensión de la filosofía orteguiana, se refuerza aún más por las propias expectativas de Ortega: si para él cultura era el ámbito de la claridad y de la seguridad, es necesario despojarse de todo afán de “prisa” por leerle. *No* es la actitud adecuada para acercarse a la genialidad del filósofo Ortega. Con razón ha repetido en múltiples ocasiones que “[...] no tengo prisa alguna porque se me dé la razón. La razón no es un tren que parte a hora fija. Prisa la tienen sólo el enfermo y el ambicioso”<sup>98</sup>. Comprender este cambio de magnitud en Ortega significa superar todos esos tópicos que rodean su nombre, como por ejemplo su supuesta “peligrosidad” o su “relativismo”. Acercarse sin prejuicios a la obra orteguiana significa estar dispuesto a aceptar su enorme novedad.

---

<sup>96</sup> J. MARÍAS: *La nueva misión de la Universidad*, en: *Obras IX*, pp. 667-682. Evidentemente, este título hace referencia al clásico orteguiano *Misión de la universidad*. Revista de Occidente de Alianza Editorial, Madrid 1982.

<sup>97</sup> El propio Marías ha investigado cuáles fueron las lecturas del joven Ortega, para rastrear sus influencias en cuanto a su estilo. Habían sido muy amplias: francesas, alemanas, inglesas, italianas, griegas y latinas. Se puede consultar para ello *Ortega, circunstancia y vocación*, en *Obras IX*, p. 389.

<sup>98</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es filosofía?* Lección IX, en: *OC VIII*, p. 348.

### 1.2.1. El temple vital de Ortega: el entusiasmo como actitud ante la mujer

Para todo este capítulo he utilizado como referencias básicas las siguientes: los capítulos dedicados al tema de la mujer, preciosamente imprescindibles, en la obra *Ortega: las trayectorias*<sup>99</sup> y un artículo muy concreto recogido en la obra *Acerca de Ortega*, titulado “La interpretación de la mujer en la obra de Ortega”<sup>100</sup>. En él se esbozan todos los asuntos relevantes tratados por el filósofo y los textos clave en los que se ha expuesto su punto de vista, como se sabe, disperso en muchas distintas obras y fragmentado por sus circunstancias personales y sociales.

Voy a seguir sus referencias por dos razones: porque estamos tratando la influencia de Ortega sobre Marías en este tema concreto (y en este artículo es donde mejor se ve en qué puntos de la obra de Ortega se ha fijado Marías; cuáles otros ha rebatido); también porque implica una elección de textos concretos en la enorme y dispersa producción filosófica de Ortega, sobre los que se pueden ir introduciendo los correspondientes comentarios.

El punto de partida necesario para comprender todos sus escritos sobre la mujer es su temple vital, ya manifestado en sus primeros escritos, donde manifiesta que “su corazón está lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo”<sup>101</sup>. Como se ve, actitud no muy lejana al originario asombro filosófico de los albores de nuestro pensamiento occidental. Y actitud, por otra parte, que está en las antípodas de otras actitudes filosóficas ante la realidad, como la náusea sartriana o el asco de algunos existencialistas.

Con razón ha podido afirmar Marías que la inteligencia tiene que ver más con una forma de trato con la realidad que con muchos conocimientos teóricos: “Cada vez estoy más convencido de que la inteligencia tiene decisivas raíces morales. Porque la inteligencia no consiste en ciertos aparatos o dispositivos psíquicos que funcionen automáticamente en el hombre, sino en *una forma de trato con la realidad*, que supone una previa apertura a ella, una disposición a dejarla ser lo que es, un interés desinteresado, cuya forma más trivial es la curiosidad y que alcanza su plenitud en el amor

---

<sup>99</sup> J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*. Alianza Editorial, Madrid 1983: “América y la mujer” (pp. 86-89), “La mujer y el amor” (pp. 132-144) y el sugerente anejo “La geometría sentimental” (pp. 145-156), donde Marías muestra las profundas consecuencias que tiene el pensamiento orteguiano.

<sup>100</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, Espasa- Calpe, Madrid 1991, pp. 255-270.

<sup>101</sup> Son palabras de Ortega recogidas en J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 255. En otro escrito, afirma el propio Ortega que este entusiasmo es uno de los mejores atributos europeos, y que explica gran parte de su historia.

[...]. Amor que está a la raíz misma de la filosofía, en el pensamiento de Platón y Aristóteles, en toda la tradición intelectual europea [...]"<sup>102</sup>.

Esta actitud general ante la realidad toda, este amor inteligente o apertura radical que permite comprender, decimos, es la que explica *también* el entusiasmo de Ortega ante la mujer, que ha sido a la vez vital, personal e intelectual. Esto implica que haya sentido esta admiración por la forma de ser persona de la mujer y que haya podido valorar la obra de algunas escritoras.

No se puede pasar por alto el tono que Ortega utiliza al escribir sobre la mujer, porque expresa ya el 50% del tema que venimos examinando. Este tono de entusiasmo por la realidad misma es el que se debe tener en cuenta para comprender todo lo que viene a continuación y debe ser la clave interpretativa para leer cada texto.

Porque Ortega no trata el tema de la mujer “al modo libresco”, sino desde la razón vital, y esto significa “[...] como una realidad biográfica a la que se *asiste*, como una melodía que se escucha anticipándola y recordándola a la vez”<sup>103</sup>.

### 1.2.2. La vida misma como arte: recuperando a Goethe

A esta actitud general de entusiasmo ante la realidad, hay que sumar otra convicción orteguiana que es su correspondencia: la vida como arte. Esta afirmación proviene de la herencia del escritor Goethe, uno de los que más influyeron sobre él, de tal manera que Marías ha hablado de una “afinidad” entre ambos<sup>104</sup>.

De él ha tomado muchos elementos que se han hecho patentes en su antropología, en su teoría de la vida, como son: el hecho de que nada propiamente humano le es dado al hombre sino sólo los elementos con qué hacerlo -esto es: el yo como proyecto-, el imperativo de exigirse, la convicción de que la emoción de lo divino ha sido el hogar de la cultura, el valor de la fantasía -la vida como faena poética-, el valor de la vida intelectual como premio en sí misma, la vida como autenticidad, y buena parte de su teoría de la persona.

El propio Marías ha escrito un artículo específico sobre esta influencia. Pero quedémonos con el primero: la comprensión de la vida como proyecto, como labor que cada uno *se hace*, como tarea inacabada. Esto significa que en la filosofía de Ortega la vida va a ser comprendida como una *labor*

---

<sup>102</sup> J. MARÍAS: *Ortega y tres antípodas*, en: *Obras IX*, p. 57. Subrayados míos.

<sup>103</sup> J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, p. 135.

<sup>104</sup> Se puede consultar al respecto: J. MARÍAS: “Ortega ante Goethe”, en: *La Escuela de Madrid*, en: *Obras V*, pp. 465-479.

*dramática o poética*, en el sentido de que es una tarea que cada uno se va haciendo según el proyecto que tiene de sí, en conjunción con sus circunstancias y con el azar. En palabras más directas, hay una convicción orteguiana que se podría resumir así: la vida misma es *un arte*, la vida misma *es* arte. Y cada cual es artista de su propia vida.

Hay un texto de Ortega que es obligado leer en este sentido, un texto que, como tantos, es testigo de la intensa vida cultural madrileña y del hecho de que el filósofo hacía teoría viviendo:

“Se ha exagerado mucho en los últimos tiempos el valor del arte, y sin que yo pretenda ahora disminuirlo haré notar que el arte supremo será el que haga de la vida misma un arte. Deleitosa es la pintura o la música; pero ¿qué son ambas emparejadas con una amistad delicadamente cincelada, con un amor pulido y perfecto? La forma soberana del vivir es el convivir, y una convivencia cuidada, como se cuida una obra de arte, sería la cima del universo. La época en que nosotros hemos sido educados ponía sus cinco sentidos y toda su atención en la política, o en la economía, o en la ciencia: sólo una cosa había en que no paraba mientes; sólo una cosa hacía sin atención y a la diablo. ¿Cuál? Vivir. Afortunadamente, múltiples signos anuncian que los hombres van a corregir este olvido y aplicarán sus mayores esfuerzos a hacer de sus propias vidas un edificio lo más perfecto posible. Se inicia una nueva forma de cultura -la vida selecta y armoniosa-; despierta un arte nuevo, la vida como arte, el refinado sentir, el saber amar y desdeñar y conversar y sonreír... Frente a ese arte sumo, todos los demás, poesía, pintura, música, pasan a ocupar un segundo término, como mero ornato, fondo y aditamento a la vida. Pero ese sentido estético del vivir que tanto nos importa conquistar exige una educación especial, una técnica y una sabiduría peculiares. [...] Es preciso hacerse, más o menos, un especialista en vidas [...]”<sup>105</sup>.

Es la vida misma, tomada en este sentido, la realidad radical en la cual radican todas las demás realidades.

También de Goethe ha tomado Ortega la idea de que la vida humana es “un dentro que se hace un fuera”, es decir, una interioridad que se expresa en una circunstancia, un quién que vive aquí y ahora, en contacto inseparable con un entorno determinado.

---

<sup>105</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Para un Museo Romántico”, en: *OC II*. Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2004, pp. 626-627. Son palabras pronunciadas con ocasión de la inauguración del Museo Romántico (actual Museo del Romanticismo en Madrid). Este fragmento quizás se prestaría en una mirada superficial a leer entre líneas que Ortega desprecia el valor de la pintura o de otras artes; la prueba más clara de que *no* es que aplicó su teoría de la razón histórica a la comprensión de la biografía de dos de los mayores pintores españoles, cuales son Velázquez y Goya en: *Papeles sobre Velázquez y Goya*, en: *OC VI*, pp. 605- 772 o *Introducción a Velázquez*, también en: *OC VI*, pp. 896- 930.



¿Qué significa esto a efectos de la teoría orteguiana? Según Marías, el filósofo español ha desarrollado -basándose en las intuiciones de Goethe- el hecho de que la expresión es una exteriorización de ese “dentro”, que la carne es una realidad expresiva, que sobre todo se expresa con la mirada, y por esto hay una teoría de la mirada y los modos de mirar.

Esto supone también, a juicio de Marías, que si vivir es hacer que ese dentro se exteriorice, ese “dentro” es ya sexuado, con lo cual hay una diferencia ya estructural entre hombre y mujer y, aún más, implica que la relación del hombre con su cuerpo difiere en gran medida de la que la mujer tiene con el suyo.

Esta polaridad dentro/ fuera y la referencia mutua que Ortega atribuye a hombre y mujer permiten entender también un fenómeno tal como la influencia de la mujer en la historia, que según Ortega, es indirecta (de la mujer individual hacia el hombre individual; de éste hacia la colectividad).

Leer con atención el texto anterior implica que Ortega está viendo una carencia incomprensible en la vida humana, que es precisamente el no saber vivir, el no saber cómo esa interioridad -ese yo que es proyecto- se ha de expresar y “hacerse un fuera”. Haber vivido “sin atención y a la diablo” supone sobre todo que el hombre no sabe vivir en autenticidad, de alguna manera, que no sabe quién es, y esto, por supuesto, afecta a su relación con los otros. De ahí su mención a la amistad, al amor.

Comprender que *la vida misma es arte*, pues es el arte primero del cual cada uno debe ser principal actor o actriz, implica ya una pregunta por el quién del hombre y de la mujer.

### **1.2.3. *¿Qué es la mujer cuando no es sino mujer?* La mujer y los precipitados de la feminidad**

Al hacerse esta pregunta por el quién de la mujer, Ortega es consciente de que es una cuestión que ya se ha planteado durante buena parte de la historia de diversos modos erróneos. ¿Por qué? Porque, primer error, se ha planteado siempre como “la mujer es mujer de” o “es madre de” o “es hija de”. Es decir, se ha hablado de la mujer como relación. Se podría pensar la razón de este hecho, de que a la mujer se le ha asociado siempre con una de estas relaciones, ya que, curiosamente, al pensar en “hombre” no sucede esto (no asociamos de modo automático ‘hombre’ con “marido”, “padre”, “hermano” o “hijo”), sino que nuestra figura mental parece asociarlo más bien con su función profesional. La explicación profunda de este hecho podría ser la imagen mental que el hombre ha tenido de la mujer en otras épocas, mujer como persona, y, por lo tanto, asociada a relaciones personales, aunque no se contase con los términos filosóficos adecuados para ello.

A pesar de ser estos “precipitados” de la mujer por supuesto valiosos, Ortega cree necesario hacer una pregunta previa, ya que sin plantearla, la interpretación de la persona femenina ya cuenta con un hueco sin llenar, en el que además esos mismos precipitados caen en el riesgo de la inautenticidad. De hecho, él cree que la mujer puede ser todo eso porque antes es mujer.

Su pregunta es entonces esta: *¿qué es la mujer cuando no es sino mujer?* Porque todos los demás atributos, maravillosos atributos, pueden hacer olvidar que la mujer es persona por sí misma.

Su respuesta más clara será: la mujer es un *arte*. Un arte, porque al participar como el hombre de una misma humanidad, esto implica que es un ser en el que se unen realidad e irrealdad, fundidos ambos en su ser proyectivo.

La persona, sostiene Ortega, no puede ser definida desde los conceptos clásicos de sustancia o naturaleza, porque no es una cosa; la persona es más bien definible desde la idea de proyecto, del quién que se manifiesta en conjunción con sus circunstancias. Es bien sabida su referencia a la persona como yo y mis circunstancias, y la necesidad de salvar a estas para salvar el yo. Es decir, que ser persona implica que el sujeto se imagina a sí mismo siendo una cierta forma de persona, y esto es lo que va realizando en contacto con su entorno, reabsorbiendo su circunstancia. Esta comprensión de la persona engloba el concepto orteguiano de “trayectoria” o más bien, de “trayectorias”. Si la persona es ante todo una cierta vocación vital, una llamada interior a ser persona de un determinado modo, la trayectoria o trayectorias serán el modo concreto de realización de esa vocación o vocaciones vitales. Y en esta realización caben grados, que Ortega ha dado en llamar autenticidad o inautenticidad.

La mujer, como el hombre, sería desde su punto de vista un *arte* porque supone esta conjunción entre su vocación vital y su autenticidad.

De la misma manera que al contemplar las magníficas *Meninas* de Velázquez, la *Pietà* de Miguel Ángel o leer el insuperable *Quijote* distinguimos un elemento de realidad y otro de irrealdad, Ortega parece sugerir que la persona y muy especialmente la persona femenina que es la mujer es un arte porque supone también una conjunción, delicada conjunción de realidad y de irrealdad.

En cualquiera de las obras citadas hay un factor de realidad, ese que el autor ha utilizado, que ha podido ser un conjunto de colores y una tela, un bloque de piedra, unas páginas de pergamino con signos; pero hay también un factor de irrealdad en cada obra de arte, referido a esa intencionalidad que podemos ver detrás de cada pincelada, detrás de cada golpe de gubia o de las palabras escogidas;

este factor de irrealidad está directamente vinculado con la idea imaginada del autor en cualquiera de los casos.

De esta manera se pueden entender la conjunción de realidad e irrealidad en estos textos: “Ciertamente que el artista necesita de realidades para elaborar su quintaesencia, pero la obra de arte comienza justamente allí donde sus materiales acaban y vive en una dimensión inconmensurable con los elementos mismos de que se compone. En una sinfonía de Beethoven pone la realidad las tripas de cabra sobre el puente de los rubios violines, da la madera para los oboes, el metal para los clarines, el aire vibrátil para las ondas sonoras. Ahora bien, ¿qué tiene que ver todo esto con lo que esa música va vertiendo, como en una copa, dentro de nuestros corazones?”<sup>106</sup>. O este otro: “El cuadro, como la poesía o la música, como toda obra de arte, es una abertura de irrealidad que se abre mágicamente en nuestro contorno real”<sup>107</sup>. O aún más claro, comentando que el pintor Rafael “pinta no lo que ve, sino *“una certa idea che mi viene in mente”*”<sup>108</sup>.

Del mismo modo, Ortega ve que la mujer es un arte porque es una conjunción de esta intencionalidad, de esta vocación vital que ella imagina para sí misma y su circunstancia, uno de cuyos factores no poco relevantes es su cuerpo. Si realidad e irrealidad en el hombre han sido plásticamente descritos por Ortega con la excelente metáfora del “centauro ontológico”<sup>109</sup>, Marías ha completado la metáfora de la mujer como conjunción de realidad y de irrealidad con la de “sirena ontológica”.

¿Qué vendrían a significar ambas? Según el parecer de Ortega, que la persona es un ser con ambos componentes por igual, la realidad y la irrealidad, que está metida en la realidad sólo “hasta la mitad”, porque el resto corresponde a sus proyectos, al quién que pretende llegar a ser, proyectos o pretensiones que tienen esa particular forma de existir no existiendo pero siendo latentes. *Todavía*, se entiende.

La mujer, pues, sería según el punto de vista de Ortega, una maravillosa síntesis del proyecto vital que imagina ser, en vista de los referentes de mujer que encuentra en su circunstancia o en la invención de otros originales, con la realización de esta pretensión. Como se puede comprobar, la persona no puede ser separable de la interioridad, a la que pertenece el componente de la

---

<sup>106</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “*La Gioconda*” en: *OC II*, p. 136.

<sup>107</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación del marco”, en: *OC II*, p. 434.

<sup>108</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Estética en el tranvía”, en: *OC II*, p. 180.

<sup>109</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación sobre la técnica”, en: *OC V*, p. 570.

imaginación<sup>110</sup>. O aún más sugerente, en un texto en el que habla de la *Gioconda* de Leonardo da Vinci:

“[...] el más frecuente error de perspectiva consiste en proyectar todo sobre el plano de lo real. Ahora bien: una de las dimensiones del mundo es la virtualidad, e importa sobremanera que aprendamos a andar por él. [...] Supongamos que la belleza de la *Gioconda* consiste en un calambre peculiar que la vista del cuadro divino produce; ¿queda con esto borrada del Universo, pierde algunos de sus quilates la belleza de Mona Lisa? ¿No sigue siendo tan bella como antes? ¿No conserva su valor específico un mundo donde los calambres tienen esa consecuencia virtual? [...] Separemos lo real de lo imaginario; pero conservemos ambos mundos y sometamos cada cual a su exclusivo régimen”<sup>111</sup>.

Este arte de la mujer sobre sí misma, por lo tanto, tiene que ver con la autenticidad, con la realización ante todo de un proyecto de persona. Es decir, con un espacio interior de libertad y de pretensión. Se puede intuir entonces hasta qué punto considera Ortega decisiva la existencia de este espacio de autenticidad de la mujer *en sí misma y para sí misma*; la inexistencia del mismo supone un rebajamiento del grado humano de la mujer, en sentido propio, su despersonalización.

En este punto, creo necesario recordar la teoría orteguiana del hombre selecto y del hombre-masa, que explica enormemente lo que el filósofo llama autenticidad o inautenticidad: el grado de despersonalización es lo que parece diferenciar, justamente, el “hombre masa” del “hombre selecto”. Evidentemente, con esta teoría, Ortega se está refiriendo también a la mujer, cuya existencia puede tener asimismo estos grados, y que dependen, como vamos a ver, de ella misma sobre todo.

Explicando la esencial diferencia entre ambos -hombre selecto y hombre masa-, es decir, aquel que se deja a sí mismo, se abandona, y sólo llega a ser un ser vulgar y aquel que se exige a sí mismo, que siente el imperativo personalísimo de “ser mejor”, Ortega sostiene:

---

<sup>110</sup> Soy consciente de que el término “imaginación” es equívoco y que justamente, hace *imaginar* otro tipo de realidades de las que se está haciendo referencia aquí.

En Ortega no es un término negativo, sino que tiene que ver con una imagen pre-vivida de lo que la persona quiere llegar a ser o realizar. En este sentido son muy interesantes sus alusiones a componentes estrictamente imaginativos, como puede ser la ilusión; la cual, de nuevo, es necesario despojar de toda alusión a ingenuidad o a credulidad, sino que tiene el significado de proyección personal que permite previvir de forma positiva y con alta expectativa los acontecimientos, las personas y como tal es un ingrediente muy importante de la felicidad.

<sup>111</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Para la cultura del amor”, en: *OC II*, pp. 278-279.

“Trátese [...] de la mujer no sólo en sus venerandos oficios de esposa, madre, hija y hermana, sino muy principalmente en aquel su oficio que es previo a todos éstos y que éstos suponen: en su oficio de mujer como mujer, en sus gracias de feminidad merced a las cuales gana al hombre como esposo, que la haga madre de hijas hermanas de sus hijos. Por desgracia [...] se ha dejado a la mujer que viva en abandono y de cualquier manera su feminidad, que casi haya olvidado que no sólo como madre, sino como mujer, tiene tremendos deberes y compromisos ante la historia y ante su patria. Porque hay, renuévese la conciencia de ello, un cultivo, una cultura de la feminidad. Existe todo un maravilloso arte de ser mujer que, como todo arte, tiene su historia, la cual no por fuerza consiste en “tener historias”. Y, como hacemos con el arte pictórico, podríamos recorrer y descubrir las formas ejemplares de los diversos estilos de ser mujer que han ascendido en el pretérito como constelaciones sobre el horizonte, estilos los más distintos y distantes, que los documentos nos permiten revivir”<sup>112</sup>.

Importa señalar entonces algunos puntos decisivos, en la interpretación de la mujer en la obra de Ortega; en primer lugar, hemos señalado que la mujer es el resultado de “un arte”, no es algo natural o meramente biológico; ser mujer corresponde a un nivel de lo humano y en el filósofo esto está ligado a un elevado grado de civilización. Así se debe entender esta afirmación: "Cabe, pues, en el oficio peculiar de mujer un más y un menos de genialidad, como en la ciencia o en el arte. Y esto quiere decir que la pura feminidad es una dimensión esencial de la cultura"<sup>113</sup>.

Con lo cual, llegamos a la sorprendente conclusión de que la interpretación de la mujer en Ortega tiene que ver con esta autoexigencia de la persona sobre sí, con un nivel de nobleza para sí misma que irradia hacia el exterior. Es decir, que “mujer” en sentido pleno será para Ortega “la mujer selecta”, que viene a significar: una persona con dimensión sexuada “de enérgica y lujosa vitalidad”, a quien “no le basta con ser”, sino que necesita “ser más, es decir, ser mejor”, y entiende “por vivir, exigirse”<sup>114</sup>. Con razón ha visto Marías esta atención preferente de Ortega hacia la mujer, ya que habría visto en ella un enorme potencial civilizador, hasta el punto de que la denomina como *labradora del sentimiento*:

---

<sup>112</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Curso de Cuatro Lecciones. Introducción a Velázquez”, en: *OC IX*, pp. 902-903.

<sup>113</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*”, en: *OC III*, p. 736.

<sup>114</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Curso de Cuatro Lecciones. Introducción a Velázquez”, en: *OC IX*, p. 902. Esta definición se refiere al hombre selecto, la cual puede tener en este caso general una misma significación para la mujer. En este sentido, presenté la comunicación titulada “La mujer selecta” en el Congreso Internacional sobre Ortega, que tuvo lugar en Madrid (Facultad de Filosofía en la UCM y Fundación Ortega-Marañón) en noviembre de 2011.

“Ante la mujer, se movilizaba toda la atención de Ortega. Su pupila se orientaba hacia ella, se deleitaba en su contemplación, a poco que la mereciera, e inmediatamente iba más allá: la imaginaba. Trataba de representarse cómo era por dentro, cómo se realizaba en aquel individuo concreto la feminidad, esa forma irreductible de lo humano. Hasta donde era posible, se esforzaba por adivinar o explorar aquella intimidad que se denunciaba, se expresaba en formas perceptibles. Sobre todo, medía los *grados* de feminidad, la autenticidad que como mujer tenía cada una, y a veces sentía la decepción de advertir que, bajo formas espléndidas, se escondía un alma con escaso contenido de mujer. En ocasiones trataba de “llamar” a ese fondo femenino que creía descubrir, encubierto por cualquier género de limitaciones y trabas, y llevarlo a la luz”<sup>115</sup>.

Pero hay un segundo punto importante, que es el señalado como una responsabilidad hacia la historia. Ortega remite el “arte de ser mujer” al hombre, pero no sólo. Igual que en el hombre, quizás aún más que en el hombre, reconoce este imperativo de la mujer hacia la autenticidad, a negarse a vivir en un nivel de falsificación de sí misma, y esta exigencia sobre sí es a la vez la que redunda en el hombre.

Por lo tanto, la respuesta que da Ortega a la pregunta sobre la mujer como mujer es, además de un arte, la siguiente: “la mujer es ideal”, esto es, un *motor* de la vida humana. En este sentido escribe: “Todo se origina en ese mágico poder de encantar” o “la mujer es mujer en la medida en que es encanto o ideal”<sup>116</sup>. Pero veamos qué significa este término en Ortega, que no es exactamente lo mismo que en la vida cotidiana. Tampoco va a significar lo mismo que para Unamuno.

El ideal lo es en dos dimensiones: la primera significa que el ideal tiene que ser algo digno de ser amado, de aspirar hacia ello; la segunda se refiere a su capacidad más concreta de encantar, de atraer, que en Ortega está relacionado con el concepto de ilusión.

La mujer, por tanto, lo es, según Ortega, en la medida en que es capaz de suscitar esta doble dimensión de ideal en el hombre: como ser digno de ser amado y como ser que irradia ese mágico poder de atracción.

Soy consciente de que el término “ideal” tiene muchas connotaciones, sin ir más lejos, en la filosofía occidental<sup>117</sup>. En este caso, el término ideal nos trae vagas reminiscencias de espiritualismo, de un cierto ser fijo y de una cierta aversión o desprecio a la dimensión corporal.

---

<sup>115</sup> J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, p. 133.

<sup>116</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*”, en: *OC III*, p. 731.

<sup>117</sup> Ortega también es plenamente consciente de la equivocidad de este término, e incluso de la vana acusación de idealismo que se arrojó contra él en su tiempo, y así, aclara: “Yo no soy -ya lo he hecho constar varias veces- idealista. Idealismo es precisamente el nombre de esa enfermedad terrible que ha padecido Occidente [...]” (J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 243).

Y este sería el segundo error decisivo en la interpretación de la mujer, que condensaremos con el atributo del “misterio”. Ciertamente -y Marías lo ha señalado en diversas ocasiones-, toda persona es un arcano, un ser que a última hora no terminamos de conocer; pero esto no quiere decir que sea incomprensible o irracional. De hecho, la secular denominación de “misterio” hacia la mujer, en un sentido superficial, puede que tenga mucho que ver con su atribución de ser irracional.

Veamos cómo refina Ortega este concepto: “Hubiera querido [titular a este tema grave y delicado] *Misterio de la criolla*, pero la palabra misterio tiene en el lenguaje vulgar un significado trivial e impertinente ahora; significa enigma, secreto, y, por tanto, ese título hubiera sugerido el propósito de entrar en ridículas elucubraciones sobre lo femenino, como las que estaban y en parte siguen estando de moda; cosas de esas que se dicen sobre la mujer, dándoselas de listo, guiñando un poco el ojo, para dar a entender que está uno en el secreto, que se sabe uno de memoria lo que es la mujer, especialmente la mujer de estos países nuevos; por tanto, que ha sido un hombre de buenas fortunas, salteador de alcobas y gran loco -liado ante el altísimo- [...]”<sup>118</sup>. Es un texto que expresa bien cómo su punto de vista se aleja tanto de esas ridículas elucubraciones como de la tosquedad.

Vemos claro cómo su punto de vista es el acercamiento a la realidad misma -“yo creo, por el contrario, que los ideales, las formas de lo perfecto, hay que extraerlos de la realidad misma”<sup>119</sup>, del alejamiento de los tópicos: en el caso de Ortega el término *ideal* no es estático, sino que implica interacción, dinamicidad. Desde la filosofía occidental se ha tendido ver en lo real algo de segunda categoría pero la filosofía de la razón vital rebate esta posición poniendo toda su atención “en la gran sorpresa que es siempre la realidad”<sup>120</sup>. *Ideal sería, pues, para Ortega, la realidad potenciada hasta la excelencia*, y aplicado a la mujer, significa que ésta es un motor para la existencia porque potencia plenamente su autenticidad.

No hay fragmento más a propósito de esta suave dialéctica realidad/ irrealidad y las disquisiciones sobre qué signifique ser mujer como ideal que el de sus meditaciones ante el retrato de la sonriente *Mona Lisa*. Dice a propósito de ella en el original escrito “Meditación del marco”: “[...] la Gioconda [...] con su sonrisa de doble filo, que es a la par de atracción y de esquivéz, simboliza para mí la extrema feminidad. Como Don Juan es el hombre que ante la mujer no es sino hombre -ni padre, ni marido, ni hermano, ni hijo-, es la Gioconda la mujer esencial que conserva

---

<sup>118</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 232.

<sup>119</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 254.

<sup>120</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 253.

invicto su encanto. Madre y esposa, hermana e hija son los precipitados que da la feminidad, las formas que la mujer reviste cuando deja de serlo o todavía no lo es<sup>121</sup>. La mayor parte de las mujeres tienen de mujer sólo una hora en su vida, y los hombres suelen ser Don Juan no más de unos momentos”<sup>122</sup>.

Desde su punto de vista, la mujer lo es plenamente cuando es ideal para el hombre, cuando es capaz de hacer nacer en él un proyecto vital o al menos trayectorias vitales que el hombre no tenía. En este sentido analiza así la mirada secular de la perpetua dama sobre una cadena de generaciones:

“Los mozos de veinte años en cuyo pecho se querellaban la ambición y la voluptuosidad y la melancolía, solían peregrinar ante el lienzo buscando un consejo, una resolución y una aventura interior. Ahora, ¿dónde buscar otra tan certera sagitaria? Porque esto era Mona Lisa: educaba como el centauro Quirón, disparando saetas, sólo que ella las dirigía contra el corazón del educando y se lo dejaba herido, inquieto y descontento. [...] Decía al erudito, al sabio, que es gris toda sabiduría y que entre las ensambladuras de los conceptos se escapa lo más precioso de la vida; decía al sensual indolente que las caricias más exquisitas son reservadas a los hombre más severos y enérgicos; decía al asceta que las líneas curvas y vibrátiles existen, quiera él o no; decía al ingeniero que en torno de él fluye un torrente de poesía, y al poeta que el verso es un parásito de la acción, y al político demócrata le hablaba de las delicias del imperio, y al imperialista de la relatividad del poder”<sup>123</sup>.

Para expresar en qué sentido el filósofo piensa que la mujer es ideal, Ortega bautiza jovialmente aquí a la Gioconda como “nuestra doctora en idealismo”.

Y esta faceta de ideal implica que la mujer es capaz de mostrar al hombre la realidad completa, es capaz de equilibrar la tendencia básica del hombre, que suele ser sólo hacia un lado de la vida; en este sentido se debería entender la balanza que resulta ser la mujer en cada proyecto vital: vitalidad frente a sabiduría gris, carácter enérgico que modula la sensualidad desenfrenada, ternura madura que suaviza la aspereza, temple poético en lo prosaico, gusto por lo real en lo excesivamente romántico, nuevas aspiraciones en el burgués ya instalado, serenidad en el exaltado.

Todas estas facetas tendría entonces la denominación de “ideal” que Ortega atribuye a la mujer. Lejanas, como se puede comprobar a un misticismo etéreo con el que él no se sentía excesivamente identificado. De hecho, así habla el filósofo del significado de “ideal”, asociándolo

---

<sup>121</sup> “Cuando deja de serlo o todavía no lo es”: veremos hasta qué punto la interpretación de la mujer en la obra de Marías matiza esta opinión del maestro. Según Marías, la frase sería más bien “cuando *también* lo es”. Veremos en qué consiste el quién de la mujer en la obra del propio Marías.

<sup>122</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación del marco”, en: *OC II*, p. 431.

<sup>123</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “*La Gioconda*”, en: *OC II*, p. 134.



curiosamente con el tema del encanto (y no con una realidad inalcanzable): “El hombre está dispuesto a derramar su vida precisamente por algo que sea capaz de llenarla. Esto es lo que llamamos el ideal. Más o menos, somos todos en el área de la vida cazadores de ideal. Para vivir con plenitud necesitamos un algo encantador y perfecto que llene exactamente el hueco de nuestro corazón”<sup>124</sup>.

Ser ideal para el hombre, en este contexto, vendría a significar ser *su equilibrio*, hacerle ver las otras caras de la realidad, atraer su atención sobre nuevas realidades, o al menos hacer que su mirada sobre las mismas realidades sea distinta. Ser ideal, contra lo que podría parecer, en Ortega significa *un incremento de realidad*. La mujer no es un ideal por tener un ser fijo, ya que se refiere más bien a esta capacidad de la mujer de *abrir la mirada del hombre y de hacerle avanzar hacia su propia autenticidad*; en suma, el encanto de la mujer vendría a significar una capacidad de ampliar el horizonte, sobre todo vital, del hombre. Con independencia de una relación amorosa. De hecho, la escena anterior sería el reflejo de una pedagogía vital -el muchacho quiere saber cómo orientarse en la vida y para eso acude a la mujer-, no sólo amorosa.

La mayor muestra de esta capacidad de la mujer de impulsar al hombre a la propia autenticidad es el texto en el que ambos cuadros, el de *La Gioconda* y el de Don Juan, están en ese frente a frente peculiar que es el “pared frente a pared”. Ortega enfrenta a la mirada de la *Gioconda* la figura de *El caballero de la mano en el pecho*<sup>125</sup>, que él considera una buena expresión del Don Juan. En la cultura popular, este personaje literario significa el afán desmedido de conquista femenina, caracterizado por el cinismo; don Juan es un hombre que atrae a cada mujer para despreciarla y esto produce no sólo inautenticidad en ella, sino sobre todo inautenticidad en él. Veremos cómo Ortega, una vez más, difiere de esta interpretación y en qué punto concreto.

La mirada de la *Gioconda*, entonces, sobre el don Juan, vendría a significar una *llamada a la autenticidad* sobre el galán sevillano: “Así, estas dos fotografías, desde sus paredes fronteras, son tal para cual. Victorioso de todas las demás mujeres, era interesante hacer sufrir a Don Juan la mayor experiencia sometiéndolo al influjo de Doña Juana. ¿Qué pasará? La habitación en que ahora escribo es el laboratorio psicológico donde se verifica el experimento. Al caer de la tarde [...] se dispara entre ambas fotografías un dinámico canje de energías. Yo me he complacido más de una vez en

---

<sup>124</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 198.

<sup>125</sup> Cuadro pintado por El Greco hacia 1580, en la actualidad en el madrileño Museo del Prado, retrato en el que el pintor griego afincado en Toledo plasmó precisamente la figura del caballero español, con su serenidad y gravedad características (cfr. VVAA: *La Guía del Prado*. Museo Nacional del Prado. Madrid 2009, 2ª ed. revisada, p. 59).

sorprender el tácito diálogo, la ofensiva y defensiva de los dos cartones simbólicos, que, como castillos pirotécnicos, se lanzan mutuamente, al través del aposento, bengalas sentimentales”<sup>126</sup>.

Pero para la consideración de la mujer como ideal -que debemos leer en Ortega como una potenciación de la realidad-, habría que salvar un importante escollo, que sería el de la igualación, y que en los últimos tiempos proviene de la mujer misma. Esta posición es la condensada en este fragmento risueño:

“Siendo yo joven, volvía en un gran trasatlántico de Buenos Aires a España. Entre los compañeros de viaje había unas cuantas señoras norteamericanas, jóvenes y de gran belleza. Aunque mi trato con ellas no llegó a acercarse siquiera a la intimidad, era evidente que yo hablaba a cada una de ellas como un hombre habla a una mujer que se halla en la plenitud de sus atributos femeninos. Una de ellas se sintió un poco ofendida en su condición de norteamericana. Por lo visto, Lincoln no se había esforzado en ganar la Guerra de Secesión para que yo, un joven español, se permitiese tratarla como a una mujer. Las mujeres norteamericanas eran entonces tan modestas que creían que había algo superior a “ser mujer”. Ello es que me dijo: “Reclamo de usted que me trate como a un ser humano”. Yo no pude menos de contestar: “Señora, yo no conozco ese personaje que usted llama ‘ser humano’. Yo sólo conozco hombres y mujeres. Como tengo la suerte de que usted no sea un hombre, sino una mujer -por cierto, espléndida-, me comporté en consecuencia”. Aquella criatura había padecido, en algún *College*, la educación racionalista de la época, y el racionalismo es una forma de beatería intelectual que al pensar sobre una realidad procura tener a ésta lo menos posible en cuenta”<sup>127</sup>. Es exactamente el mismo punto de vista que Ortega rebate en la escritora francesa Simone de Beauvoir, páginas adelante; el hecho de pensar en la mujer como un ser-isla: “Simone de Beauvoir, distinguida escritora de París, capital de la grafomanía, ha escrito una obra voluminosa sobre *Le deuxième sexe*. A esta señora le parece intolerable que se considere a la mujer -y ella misma se considere- como constitutivamente referida al varón y, por tanto, no centrada en sí misma, según, por lo visto, le acontece al varón. La señora Beauvoir piensa que consistir en “referencia a otro” es incompatible con la idea de persona, la cual radica en la “libertad hacia sí mismo”. Pero no se ve claro por qué ha de haber tal incompatibilidad entre ser libre y consistir en estar referido a otro ser humano. Después de todo no es floja la cantidad de referencia a la mujer que constituye el macho humano”<sup>128</sup>.

---

<sup>126</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación del marco”, en: *OC II*, pp. 431-432. En la excelente edición de este texto realizada en 1963 por la editorial Plenitud, se tuvo el acierto de situar en las páginas centrales algunas de las imágenes a las que Ortega se refería en sus escritos, una de las cuales es precisamente una reproducción -en ese momento en blanco y negro- de la *Gioconda* y del *Caballero con la mano en el pecho*.

<sup>127</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella”, *El hombre y la gente*, VI: *OC X*, pp. 223-224.

<sup>128</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia ella”, *El hombre y la gente*, VI: *OC X*, pp. 225-226.

Hemos obtenido, entonces, sobre el hueco creado por las interpretaciones erróneas, su específico punto de vista, que se separa de una visión idealista y esencialista -la mujer es espíritu, es un “ángel”, propia de algunas épocas-; pero también se separa de una visión únicamente sensualista -la mujer es “carne fresca”, es voluptuosidad, es un “bombón”, es “sexy”, como se acostumbra a decir hoy día- y de una abstracción tipo Beauvoir -la mujer es una isla-<sup>129</sup>.

Su posición específica será la señalada justamente aquí: tanto la mujer como el hombre son *persona*, cualquiera de las posiciones anteriores es errónea por demasiado pobre; ser persona implica una intrínseca libertad, sobre todo para hacerse a sí mismo, a sí misma; y a la vez hay en la persona una dimensión de apertura: ser persona implica también que cada uno se hace a sí mismo de un modo distinto, pero referidos a otro ser humano. En el último texto hemos podido leer cómo Ortega piensa que existe esa referencia mutua entre hombre y mujer, que no es cierto que el hombre sea “referencia a sí mismo”.

La mujer, como el hombre -desde el punto de vista de Ortega-, no es naturaleza sino historia; en el mismo sentido, Buytendijk dirá que la naturaleza humana no puede comprenderse como una serie de caracteres esenciales inmutables. La naturaleza de la persona es siempre adquirida y según su punto de vista, el cuerpo está a disposición del hombre (y de la mujer)<sup>130</sup>.

Volvemos a la pregunta inicial: ¿qué es la mujer cuando no es sino mujer? Ahora podemos contestar aproximadamente así: ser mujer es un arte y la conjunción de realidad y de irrealdad que esto supone es lo que hace al hombre abrir su mirada hacia nuevas facetas de la realidad. En este sentido, por ejemplo, expresa: “la misión suprema de la mujer [es] crear un tipo nuevo de feminidad, elevarse sobre el horizonte sentimental del hombre como una nueva constelación sugestiva”<sup>131</sup>. O,

---

<sup>129</sup> Esta misma dicotomía es observada por el escritor SALVADOR DE MADARIAGA en su libro *Mujeres españolas*. Espasa-Calpe, Madrid 1975, 2ª ed.; curiosamente, según su punto de vista, la superación de ambos extremos, que han estado presentes en buena parte de la historia occidental, se encuentra ya en la temprana obra de *La Celestina*, mejor titulada *La tragicomedia de Calixto y Melibea*, sobre todo por la humanidad del personaje de esta última, como investiga y muestra a fondo en el primero de los ensayos de esta obra, “Melibea”, pp. 51-90. El filósofo- biólogo holandés F. J. J. Buytendijk en su obra, que aparecerá en muchos aspectos en el siguiente estudio, por la influencia que tuvo sobre Ortega y Marías, condensa las cinco tendencias principales que se han dado en la cultura occidental (F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, Revista de Occidente, Madrid 1970, 3ª ed., p. 73):

1. Idea de la insondabilidad de la mujer
2. Desvalorización e incluso desprecio
3. La sobreestimación y veneración de la mujer
4. La visión racionalmente esquematizada de las feministas
5. La concepción, más o menos humanística, de que la mujer no es superior ni inferior al hombre, sino que, más bien, tiene un valor *diferente* que el hombre y que muchas de las diferencias que se manifiestan agudamente entre los sexos son una consecuencia de las condiciones sociales

<sup>130</sup> F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 88.

<sup>131</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “España y Europa. Eugenia de Montijo”, en: *OC III*, p. 351.

más claramente aún, aludiendo a un plus sobre la herencia clásica: “tal vez lo único que se ha añadido a la herencia de Grecia es “la mujer como el otro módulo humano, en persecución del cual llega el hombre a encontrar los últimos tesoros de sí mismo: la mujer como integración del hombre”<sup>132</sup>.

En opinión de Ortega, la mujer como tal es un ideal dinámico que tiene la capacidad de potenciar la vida del hombre y de introducir una modulación diversa a la convivencia humana. Y esta modulación, que ya vimos tiene que ver con considerar la vida misma también como arte, está en relación con diversos elementos, que van desde la corporalidad de la mujer, a una intimidad distinta y una convivencia muy diferente -se puede recordar “el dinámico canje de energías” entre ambos cuadros-. A este conjunto de factores denominaremos como “la vida noble e intensa”.

#### **1.2.4. Sobre la Condesa de Noailles: la mujer y la vida noble e intensa**

Ya en los escritos más tempranos de Ortega aparece este interés por la mujer, como forma distinta de ser persona pero también como una inteligencia (apertura a la realidad) diferente a la masculina. Se pueden recordar a este respecto los referidos a la Condesa de Noailles, una escritora. Más en concreto, una poetisa.

No es, por supuesto, el único caso, ya que en 1916 estaba escribiendo que “soy un gran admirador de la labor literaria de doña Emilia Pardo Bazán” o “la labor literaria, poética de doña Emilia Pardo Bazán me parece una de las más laudables y respetables que se han cumplido en España”<sup>133</sup>.

De aquella, de la Condesa de Noailles, recuerda el filósofo cuatro escuetas pero expresivas notas, al hablar de su libro *El rostro maravillado*: “Sólo sé de ella cuatro noticias, y no es poco: que es mujer, que es joven, que es guapa y que es griega”<sup>134</sup>.

Para Ortega, la obra de la condesa de Noailles se convierte en una expresión de su espíritu, por eso es valiosa desde el punto de vista de la consideración de la mujer como creadora de cultura de un modo distinto a como el hombre la crea: “El espíritu de esta mujer griega debe de ser valeroso, decidido, y tan hambriento de vivir, que abre los ojos a la vida que llega”<sup>135</sup>. Uno de los elementos que Ortega destaca es la capacidad de transmisión de esta mujer, de manera que su modo de sentir la

---

<sup>132</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, p. 135.

<sup>133</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “La Cátedra de Literaturas Neolatinas Modernas”, en: *OC II*, pp. 4 y 5.

<sup>134</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “El rostro maravillado”, en: *OC I*, p 35.

<sup>135</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “El rostro maravillado”, en: *OC I*, p 36.

plenitud de la vida se convierte ya en un imán de atracción sobre otras personas: "Y ese anhelo de vivir es tan ennoblecedor que eleva a las almas que lo sienten sobre sí mismas hacia todas las cosas mejores, delicadas y augustas"<sup>136</sup>. Por eso, en un alma así, sostiene el filósofo, no puede brotar una actitud de rencor, porque está "harta de existir y de soñar". Esta actitud, como vemos, es paralela a la del mismo Ortega, a su amistad en el mirar la realidad entera.

A juicio de Marías, el interés de Ortega por esta escritora expresa una carencia que el filósofo constataba en la vivencia de la mujer en su época. Es bien sabido que Ortega se encontró con la situación de que para llegar a hacer filosofía, una filosofía plena que no había existido antes que él en la Península, tuvo que ocuparse de todos los temas españoles. Y, por supuesto, uno de ellos fue la mujer. Por sí misma y por las consecuencias que su calidad humana tienen en el hombre.

En esa época de la historia española, la relación hombre y mujer estaba muy reducida a momentos puntuales; no era habitual ni la presencia social o profesional de la mujer ni la relación de amistad con ella, y esto implicaba que incluso las relaciones de matrimonio o familiares estaban marcadas por una cierta rudeza y una sequedad de costumbres que no favorecían la cultura de la mujer (en el sentido de depurar la personalidad de la mujer, de hacer su vida más auténtica e intensa).

Por eso Ortega escribirá, constatando que en otros países europeos estos modelos de mujeres cultas, cultivadas, *sí* existen: "En España no podrá haber vida noble e intensa mientras las mujeres españolas no tengan el valor de ir por todas partes con el "rostro maravillado"<sup>137</sup>. A lo cual comentará Marías certeramente: "La mujer es labradora del sentimiento, no hay sin ella una vida fértil. Esa sequedad de la vida española, sequedad que Ortega comenta a veces al hilo de las páginas de Baroja, el cual extrema esa sequedad todavía más de lo que era realmente, viene en gran parte de la ausencia de la mujer, de la dificultad del trato con ella, de que a la mujer se la encontraba en España en la pasión, en el matrimonio, sin facilidad de trato, sin flexibilidad, sin la jugosidad de la presencia mutua, que es lo único que hace fértil la vida humana"<sup>138</sup>.

En el momento histórico de Ortega, la mujer era escasa, y por eso no podía florecer un trato al nivel de lo humano. Sólo en este contexto se deben entender las afirmaciones de Ortega, reflejando una situación no adecuada, tanto para la mujer como para el hombre.

Sobre la mujer española, Ortega ha escrito directamente un artículo que lleva este título, pero también se encuentran referencias en otros escritos, repartidos por las *Obras completas*. Sin

---

<sup>136</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "El rostro maravillado", en: *OC I*, p. 36.

<sup>137</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "El rostro maravillado", en: *OC I*, p. 35.

<sup>138</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 259.

pretender hacer un estudio exhaustivo, sino sólo un acercamiento para poder entender la posición de Marías, se puede considerar lo que dice sobre ella en dos apartados: la realidad y la posibilidad.

La realidad que ve Ortega es, sin rodeos, negativa. Atribuye a la mujer española una porosidad mental y espiritual muy escasa, es decir, que es muy poco receptiva -o por lo menos *lo era* en el tiempo en el que él escribía-, a lo que ofrecen el mundo y la vida. *Antes* de pararse ante la realidad y dejarla ser, de tener una actitud de respeto y escucha hacia ella, la mujer española es reactiva, se deja llevar por una actitud de extremismo, rigidez y fanatismo<sup>139</sup> e interpone entre ella y el mundo un muro de interpretaciones, que a veces son prejuicios y a veces, el resultado de una actitud de resentimiento acerca de sí misma que traspone a la realidad que está en torno a ella; es decir, a la mujer española con escasa porosidad mental, según la describe Ortega, no le gusta la realidad porque en el fondo *está descontenta consigo misma* y traspassa este malestar al mundo en torno. Este hermetismo mental, es considerado por Ortega como "un vicio permanente y endémico" (también referido al hombre español); a esta conclusión ha llegado tras largos años de reflexión y de una vida intelectual intensa dentro y fuera de España, las cuales le hacen asumir lo que él considera un sacrificio: hablar sobre este tema, por considerarlo uno de los más urgentes. "Creo que de todas las cosas que en nuestra vida española necesitan radical reforma, tal vez ninguna se halla tan radicalmente menesterosa de ella como el alma femenina"<sup>140</sup>.

Palabras tremendas, sobre todo si se tiene en cuenta que lo considera como una necesidad primaria, y de la cual, por lo tanto, dependen otros muchos aspectos de la vida española: "Y para quien cree, como yo, que la mujer interviene en la historia fabulosamente más de lo que se cree y se sospecha, y por vías constantes, irresistibles y sutilísimas, es cosa palmaria que no pocos defectos capitales, persistentes en la existencia hispánica, cuyo origen se busca en las causas más abstrusas, provienen sencillamente de la insuficiente feminidad española"<sup>141</sup>. Sin embargo, estas expresiones

---

<sup>139</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "España y Europa. Eugenia de Montijo", en: *OC III*, p. 351.

<sup>140</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es filosofía?*, en: *OC VIII*, p. 364. Soy consciente asimismo de que en al hablar de la mujer actualmente, sobre todo en España, hay una cierta tendencia a calificar el discurso en "propio de mujer de derechas" o "propio de mujer de izquierdas". Para entender a Ortega y todo lo que sigue, es necesario despojarse de este tosco esquema, porque Ortega no se consideraba ni de un extremo ni del otro y su antropología filosófica se desarrolla a nivel filosófico, que no es nunca ni de izquierdas ni de derechas sino un saber libre de toda manipulación. De hecho, las constantes quejas del joven Ortega hacia la sequedad de la mujer (española) podrían hacer pensar que al no gustarle la pacatería, era favorable al libertinaje. No hay tal. Del mismo modo, su hincapié en el valor de la interioridad de la mujer podrían hacer pensar que rozaba la beatería en ocasiones -en sentido despectivo-; tampoco hay tal, ya que es una interioridad vital, se refiere a un espacio de libertad. Como vamos viendo, su interpretación de la mujer es enteramente original y tan lejana a cualquier esquema previo como cercana a la realidad misma. La novedad de Ortega está justamente a este nivel: a despojarse de estos pobres esquemas, depurar las limitaciones de una visión sólo de izquierdas o sólo de derechas y elevarlos al valor de la realidad misma (*izquierda* y *derecha* son construcciones teóricas sobre la realidad). Todo ello supone reconocer que la mujer española es una variedad valiosa de la mujer europea.

<sup>141</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es filosofía?*, en: *OC VIII*, p. 364.

deben ser entendidas en el contexto histórico de la historia española en que se pronunciaron, y en el proceso de cambio social que ha tenido lugar después.

Pero hemos visto también que además de una realidad, Ortega constata una *posibilidad*: que la mujer española efectivamente se convierta en un motor de esta “vida noble e intensa”, de la vida entendida como un arte. Por eso su intención será “avanzar hacia formas de entusiasmo por la mujer mucho más enérgicas, difíciles y ardientes”<sup>142</sup>.

Un ejemplo podría ser la capacidad que ya han tenido algunas mujeres en la historia de España, como se reflejan en algunos fragmentos citados por Ortega, como los siguientes: "Es la mejor amiga que tengo en el mundo, y me ha dado siempre excelentes consejos". También este halagador fragmento: "Es una mujer encantadora, una admirable amiga, un tipo muy completo y bellísimo de la mujer de Andalucía; le agradecerá a usted mucho por su ingenio y naturalidad"<sup>143</sup>.

Se podría pensar que Ortega se sentía poco a gusto en una época con un trato muy tosco entre hombre y mujer y que lo que estaba proponiendo era todo lo contrario. Nada más lejos de la verdad, pues lo contrario es otro extremo, el sexualismo mecánico que parece imperar hoy y con el que el filósofo comparte tan pocas simpatías como con el despegue y la tosquedad. Así dice: "He de declarar que me son igualmente enojosas las dos tendencias usuales de deformar el “amor”, de las que una pretende adornarlo como una decoración metafísica y la otra descomponerlo en un prurito fisiológico"<sup>144</sup>.

En la relación entre hombre y mujer ha visto Ortega mucho más que meros mecanismos psicológicos o fisiológicos; ha visto una relación que se sitúa al nivel de lo vital, de lo biográfico, es decir, de lo personal. De hecho, este fragmento está incluido en un escrito denominado "Para una cultura del amor", en el que defiende que es necesario alejarse de ambos extremos, y cultivar esa "magnífica potencia pedagógica", ya que "toda cultura consiste en la resolución de contradicciones", mientras que la barbarie, la tosquedad, es la ceguera que se queda con solo uno de los términos.

---

<sup>142</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *¿Qué es filosofía?*, en: *OC VIII*, p. 364.

<sup>143</sup> Son palabras de Prospero Mérimée y de Stendhal acerca de la emperatriz de Francia (Eugenia de Montijo) recogidas en J. ORTEGA Y GASSET: "España y Europa. Eugenia de Montijo", en: *OC III*, p. 351.

<sup>144</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Para una cultura del amor*, en: *OC II*, p. 276. Aún más clara a este respecto será su opinión sobre Freud y su interpretación reduccionista de la mujer como uno de los factores de la vida sexual: "El psiquiatra Freud ha intentado derivar de la ocultación erótica buen número de enfermedades mentales. Es lo más probable que sus teorías queden pronto arrinconadas en virtud de la caprichosidad de sus métodos. Pero siempre le pertenecerá la gloria de haber puesto el dedo en la llaga de nuestra personalidad y haber tenido la valentía de alzar una punta del velo tras del cual se esconde esa potencia enmascarada que dirige anónima e irresponsable la mitad de nuestra conducta" (J. ORTEGA Y GASSET: "Leyendo el *Adolfo*, Libro de amor", en: *OC II*, p. 170). Como se ve, es una interpretación enteramente justa; es decir, ni más ni menos de lo que Freud ha significado.

¿En qué consiste entonces, según Ortega, una relación verdaderamente equilibrada entre hombre y mujer, que explique su interés por Ana de Noailles como una posibilidad femenina? A este respecto consideró muy importante el acceso de la mujer a la educación superior, no sólo como una ampliación de horizontes vitales, sino también por las consecuencias que esta elevación traería respecto al hombre español. De hecho, en sus aulas, entre sus alumnos en la Facultad madrileña, se fue haciendo común un nuevo modelo de mujer, caracterizado por su apertura intelectual, pero también por sus calidades humanas. Quizás el fragmento que mejor resume su posición al respecto es el que sigue:

"[...] mientras que el progreso del varón consiste en fabricar cosas cada vez mejores -ciencias, artes, leyes, técnicas-, el progreso de la mujer consiste en hacerse a sí misma más perfecta, creando en sí un nuevo tipo de feminidad más delicado y más exigente. ¡Más exigente! A mi juicio es ésta la suprema misión de la mujer sobre la tierra: exigir, exigir la perfección al hombre. Se acerca a ella el varón, buscando ser el preferido; a este fin procura, desde luego, recoger en un haz lo mejor de su persona para presentarlo a la bella juzgadora. El aliño que el más descuidado suele poner en su aderezo corporal al tiempo de la aspiración amorosa no es sino la expresión exterior y un poco ingenua del aseo espiritual a que la mujer nos incita. [...] Sin hacer nada, quieta, como la rosa en su rosal, a lo sumo mediante una fluida emanación de leves gestos fugaces, que actúan como golpes eléctricos de un irreal cincel, la mujer encantadora ha esculpido en nuestro bloque vital una nueva estatua de varón"<sup>145</sup>.

Trataremos más en profundidad este tema al tratar de la mujer en Marías, y más concreto, de las mujeres reales, porque este nuevo tipo de mujer española resultó ser la que creció *a la vez que él* en las aulas, es decir, que algunas de ellas fueron sus propias compañeras de estudios y amigas.

Vamos a dirigir nuestra atención más bien en otro punto concreto: cuáles son los aspectos que Ortega consideraba como imprescindibles para que este trato tosco llegase al nivel de lo personal entre hombre y mujer, para que realmente se pudiese llegar a una "vida noble e intensa" y a partir de ello, para que el nivel humano de las españolas y españoles realmente pudiera ser elevado. Vamos a detener nuestra atención, con la de Ortega, en cuatro de ellos: belleza, elegancia de la mujer, gracia vital-espontaneidad, interioridad o intimidad celada. Todos ellos nos darán una idea de la influencia de la mujer en la historia.

---

<sup>145</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en: *OC III*, p. 735.



### 1.2.5. La *Estética en el tranvía*: hacia una estética según la razón vital

El primer rasgo que se atribuye a la mujer, el que quizás está presente en cualquier cultura, es su belleza. No quiere esto decir que no se busquen otros valores o que exista sólo en ella y la belleza no se busque en el hombre (por ejemplo), pero veremos que en Ortega este valor es decisivo aplicado a la mujer, porque está enlazado con otros y cuando se desprecia o se deja en segundo plano, significa que uno de los más importantes resortes de la personalidad humana está siendo manipulado.

Se pensaría que el acercamiento de un filósofo al tema de la belleza es enteramente teórico, el que se tiene leyendo muchos libros y en todo caso gastando horas en formular sesudas teorías.

En el caso de Ortega, una vez más, los asuntos teóricos están profundamente ligados con la vida, de tal manera que el mejor ensayo orteguiano sobre la belleza se ha realizado en una actividad tan cotidiana como viajar. Ese estupendo pedazo de estética según la razón vital que resulta ser el escrito "*Estética en el tranvía*" no deja de sorprender por su novedad.

El pensador viaja en el tranvía madrileño hacia Cuatro Caminos, en la línea 1 del Metro, diríamos hoy, y al entrar en el vagón, sigue siendo lo que siempre es, como ya señalamos: un "amigo de mirar". ¿Y qué mira? A las personas que viajan, y más en concreto, a las mujeres que están en el mismo vagón.

Ortega contempla un fragmento de vida cotidiana -y se contempla a sí mismo viviéndola- y dice al respecto: "Hoy he tomado el tranvía, y como nada español juzgo ajeno a mí, he ejercitado esa mirada de especialista [...]. Y me ha causado gran sorpresa advertir que no han sido menester tres segundos para que las ocho o nueve damas incluidas en el vehículo quedasen filiadas estéticamente y sobre ella recayese firme sentencia. Esta es muy hermosa; aquélla, incorrecta; la de más allá, resueltamente fea, etc., etc. El lenguaje no posee términos suficientes para expresar los matices de ese juicio estético que en raudo vuelo de una mirada se cumple y se dispara"<sup>146</sup>.

Ortega mira y además es consciente del grado de nobleza, de búsqueda de verdad que tiene su mirada, al ser "suprimida la insistencia, la petulancia y la tactilidad visual" que parecen caracterizar al hombre español cuando es rudo y no sabe depurar sus impulsos. Su mirada de filósofo es generosa, abierta a la realidad, entusiasta.

Mira y ve, la realidad misma, la belleza de la mujer que tiene grados. Y piensa sobre ello, en términos de "cálculo de belleza femenina": "¿En qué consiste [...] este fenómeno psicológico que podríamos denominar *cálculo de belleza femenina*? Yo no ambiciono saber ahora qué mecanismo

---

<sup>146</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Estética en el tranvía", en: *OC II*, pp. 176-177.

concreto de la conciencia causa y regula ese acto de valoración estética. Me contento con describir aquello de que nos damos clara cuenta cuando lo realizamos"<sup>147</sup>.

En este fragmento, además de revelar su conocimiento de la fenomenología cuando ésta se estaba desarrollando (el texto es de 1916), Ortega anticipa una nueva teoría estética, que supera con creces la imperante en el pensamiento occidental, desde Platón.

Según este, lo concreto no significa más que copias de un modelo abstracto que sería la Idea, la Idea de lo bello. En la medida en que lo concreto se acerque a la Idea, será más bello o menos. Hay una duplicidad de los mundos. Y si seguimos esta teoría, la mujer concreta sería más o menos bella cuando se acerca al ideal de belleza que se tiene y que ha sido distinto en cada época. Pero, como no existe un solo ideal de mujer bella (al menos desde el punto de vista masculino), entonces deberíamos preguntarnos si existen varios, como viene mencionado en el texto por Ortega: "Puesto que no hallo en mí ese arquetipo y modelo único de belleza femenina, me ocurre suponer -como también les ha ocurrido alguna vez a los estéticos- si, al menos, existirá una pluralidad de ellos, tipos varios de perfección corpórea: la perfecta morena y la rubia ideal, la ingenua y la nostálgica, etc."<sup>148</sup>. Pero esta posición es mucho más complicada, porque no se sabe de dónde procederían los diferentes modelos y además porque dentro de cada uno los ejemplares concretos siguen siendo muy variados.

En Ortega encontramos esta otra posición: no hay un ideal de belleza al que se aplique la "ley de correspondencia" (este rostro concreto *corresponde* al "tipo de mujer nostálgica o mujer fatal"), sino que cada rostro es su propia ley, en el sentido de que en cada rostro femenino Ortega advierte una nueva forma de belleza, o al menos una belleza posible. Nada más lejano al idealismo platónico, pero también a un hiperrealismo que ensalce lo feo o lo grotesco.

"Yo no conozco la ley; al contrario, la busco en la faz transeúnte. Mi mirada lleva el carácter de una absoluta experiencia. Del rostro que ante mí veo quisiera aprender, conocer qué es hermosura. Cada individualidad femenina me promete una belleza ignorada, novísima; la emoción que empuja mis ojos es la de quien espera un descubrimiento, una revelación subitánea. La expresión más exacta de la tesitura en que nos hallamos cuando, por vez primera, miramos a una mujer, sería ésta que parece sólo un frívolo giro galante: "Toda mujer es guapa mientras no se demuestre lo contrario". Y aun cabría añadir: de una belleza que no hemos previsto"<sup>149</sup>.

---

<sup>147</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Estética en el tranvía", en: *OC II*, p. 177.

<sup>148</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Estética en el tranvía", en: *OC II*, p. 178.

<sup>149</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Estética en el tranvía", en: *OC II*, pp. 178-179.

Es decir, que al hablar sobre la belleza, encontraríamos una primera aplicación práctica de su concepto particular de ideal, una potenciación hasta el máximo de lo concreto.

Y aún en el caso de existir un rostro no agraciado, Ortega se pregunta qué es lo que sucede en nuestra mente al contemplarlo: en realidad lo que hacemos es pretender que sea según nuestra imagen de lo que "debería ser"; al seguir la línea de una nariz, de una barbilla, vamos diciendo, "¡Esto va bien! Mas de pronto, al poner mi vista su etéreo pie en la nariz, percibo como una dificultad, vacilación o estorbo. [...] La trayectoria de la frente parece -no sé bien por qué- como si exigiera ser continuada en una línea de nariz distinta de la real. Pero éste impone otra trayectoria a mi mirada. Sí, no hay duda; yo veo dos líneas, una sutil y como espectral sobre la nariz de carne, que es, digámoslo con franqueza, algo roma". Es decir, que Ortega contempla unos rasgos reales y unas "líneas incorpóreas".

No puede ser esto más revelador para la teoría estética de Ortega, ya que del idealismo platónico va a pasar a su propia razón vital: "Venimos, pues, al convencimiento de que el modelo no es uno para todos, ni siquiera típico. Cada fisonomía suscita [...] su propio, único, exclusivo ideal. [...] Cada cosa, al nacer trae su intransferible ideal"<sup>150</sup>.

La teoría platónica sería difícilmente superable de otro modo, pues lo que está sosteniendo aquí Ortega es una admiración de lo real, con su multiforme riqueza, que además supone una valoración de cada individuo concreto -en este caso, forzando un poco la lengua, como en alguna ocasión ha hecho el propio Marías, deberíamos decir *individua concreta*-.

Con razón es consciente de la novedad de su posición, como se puede observar en uno de los fragmentos finales de *Estética en el tranvía*: "De esta manera abrimos a la Estética las puertas de su prisión académica y la invitamos a que recorra las bellezas del mundo. [...] He aquí cómo yo, desde este humilde tranvía que rueda hacia Fuencarral, envío una objeción al radiante jardín de Academos". Como hemos visto, hasta el contexto en el que este ensayo del espectador se ha gestado es justamente, las bellezas del mundo, la vida cotidiana de una gran ciudad como Madrid.

La belleza de la mujer, por lo tanto, en Ortega *no está ligada a un ideal, sino que cada belleza de mujer contiene en sí su ideal de belleza*. Es innegable que esta profunda mirada sobre la realidad personal amplía el interés sobre ella, mucho más que el desdoblamiento platónico en dos mundos, que desvía la mirada sobre lo real e introduce un factor de cierto desprecio hacia éste que no termina de encajar con la genuina actitud filosófica del asombro.

---

<sup>150</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Estética en el tranvía", en: *OC II*, p. 180.

Hay otros textos que muestran hasta qué punto la consideración orteguiana de la belleza femenina como un valor personal se alejan de la teoría platónica y siguen en todo una posición acorde con la razón vital, muy cercana a la realidad misma; en este sentido dirá que no es la belleza de la mujer muy joven la más reveladora, sino más bien la de la mujer serena de treinta años: "A los treinta años despierta la personalidad intransferible, única de cada mujer, y al punto imprime su huella y pone su estilo en la belleza indiferenciada, genérica de la moza floreciente. [...] la mejilla marchita cobra un nuevo florecimiento de jardines interiores, en que el alma se derrama sobre la anterior belleza, más banal, aunque más fresca"<sup>151</sup>.

Más aún, la belleza más expresiva, será la belleza *personal*: "¿Qué mujer es la más bella? Yo creo que todo espíritu delicado prefiere en la mujer esa hora vendimial del otoño, cuando se juntan en su fisonomía graciosos ecos de doncellez e inquietantes anticipaciones de caducidad. En ese momento es la mujer síntesis de sí misma: nos trae en su esencia su primaveral pasado y ya entrevemos el rigor de nieves futuras"<sup>152</sup>.

Concluye Marías comentando este fragmento: "La mujer de treinta años es, pues, la que elige; a la vez, la que es personalmente elegida, por sí misma en su estricta individualidad"<sup>153</sup>.

Aún más, sostendrá que no es la belleza "superlativa" la que realmente resulta interesante (para el hombre), sino más bien la belleza personal, la única de una mujer particular: "La belleza superlativa es un inconveniente para que hombres de fino sentir se sientan atraídos por una mujer. La excesiva perfección de un rostro nos incita a objetivar la persona que la posee, a distanciarnos de ella para admirarla como un objeto estético. De las "bellezas oficiales" sólo se enamoran los tontains y los mancebos de botica. Son monumentos públicos, curiosidades que uno contempla de lejos y sin detenerse. Ante ellas se siente uno turista y no amante"<sup>154</sup>.

Como podemos comprobar, la posición orteguiana sobre la belleza de la mujer, desde la razón vital, es enteramente original.

---

<sup>151</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", en: *OC II*, p. 695.

<sup>152</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Leyendo *Le petit Pierre*, de Anatole France", en: *OC II*, p. 361.

<sup>153</sup> J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, p. 139.

<sup>154</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Paisaje con una corza al fondo", en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 202.

### 1.2.6. En *El Bar Basque*: la mujer *elegans* y *elicens*

Pero, con ser la belleza de la mujer uno de sus atractivos mayores, en Ortega la belleza está relacionada con otros valores. Tiene que ver con la elegancia y con la gracia vital, que, como vamos a ver, en él tiene un significado nuevo y se relaciona con un temple vital interior.

Así lo afirma en un fragmento que puede hacer pensar bastante, sobre cuál es el tipo de mujer que vitalmente interesa al hombre. Este texto pertenece a los ensayos de *El Espectador V*. Ortega está en Biarritz, sobre la playa; en el Gran Hôtel hay un bar, el *Bar Basque*. Al entrar con un amigo, les atiende "un bello ejemplar de la raza éuscara" que les recoge los sombreros y entran a comer en el restaurante atestado de turistas, sobre todo americanas, también dos mujeres judías y unas damas argentinas "exquisitas, ingravidas, suaves, casi irreales en su perfecta indumentaria"<sup>155</sup>.

Pero su atención es atraída por una mujer que entra en la sala. Contemplemos, igual que *El Espectador*, cómo es esa mujer, cómo son sus gestos y sus acciones, porque en él se revela un dato decisivo de la interpretación de Ortega sobre ella:

"Sin embargo, nuestros entusiasmos comienzan a organizarse especializándose, y los de mejor calidad acaban por rendirse ante una mujer que entra acompañada de otra y precedida del más correcto entre los ancianos. ¿Por qué esta mujer nos interesa tanto, con un interés respetuoso y delicado? ¿Por qué quisiéramos ser sus amigos y poder recoger esta frase que ahora ha debido decir, con una sonrisa tan leve y contenida como si una rienda espiritual la retuviese? Todas estas mujeres tan elegantes no nos interesan nada. ¿Por qué? El tema es complicadísimo y obligaría a aventar secretos un poco crudos. Sería forzoso decir que la mujer elegante con frecuencia no es la más interesante. ¿Qué le vamos a hacer? No se puede ser todo. Pero esto, a su vez, requeriría aclaración, porque de la elegancia se suelen tener ideas muy equivocadas<sup>156</sup>. La elegancia se convierte en un oficio, y a fuer de tal, en una servidumbre, la más dura y constante. La "elegante" está todo el día al servicio de su elegancia. Tiene que asistir a los quince lugares cotidianos donde es elegante ir. La elegante vive siempre atropellada. Ya esto basta para que no pueda interesar. La admirable mujer que ahora nos preocupa revela en todo su ser un tesoro compuesto por horas de soledad. Se ve que abre en cada jornada un largo espacio para sí, que se liberta de "los demás". Hay ciertas cristalizaciones en química que sólo se producen en lugares quietísimos, exentos de toda trepidación, en el rincón más recóndito del laboratorio. Así las mejores reacciones espirituales que enriquecen y pulen la persona

---

<sup>155</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "En el *Bar Basque*", en: *OC II*, p. 564.

<sup>156</sup> Veremos cómo Marias modula en parte la opinión del maestro, y a su juicio, es posible (y deseable) esta combinación de elegancia y atractivo que despierta el interés.

necesitan calma, ocio profundo, un no hacer nada para dejar que la milagrosa germinación se produzca. Esta mujer no volverá aquí en el resto del verano. Se ve que no va a todas partes, que no acepta el repertorio común de posibilidades, sino que elige y se queda con algunas, muy pocas. Y este divino gesto de elegir -dejar muchas, retener una- domina toda su persona. Así, las elegancias, al llegar hasta ella, se detienen e inclinan. En su traje, las modas colaboran, pero rebajadas en un tono, como si una mano puesta sobre ellas las hubiese vencido. Y, sobre todo, la máxima diferencia; las demás mujeres que hay aquí parecen estar aquí enteras. Esta, en cambio, permanece ausente; lo mejor de sí misma quedó allá lejos, adscrito a su soledad, como las ninfas amadriadas, que no podían abandonar el árbol donde vivían infusas. He aquí la razón de nuestro interés. Interesa lo que se presume y no se ve. Esta mujer posee un arcano *hinterland*..."<sup>157</sup>.

El pensador revela aquí en primer lugar, como ya dijimos, una nueva idea de elegancia, que no tiene que ver con una servidumbre esclava de la moda o de la opinión ajena. Ser elegante, según Ortega, tiene que ver con la propia etimología del término: "elegans", que está muy cerca de "eligen", la capacidad de elegir, de tener ese divino gesto de renunciar a muchas posibilidades y quedarse con muy pocas. La elegancia, sorprendentemente, está en estrecha relación con la calidad ética (se eligen muy pocas opciones, se entiende, las mejores) y por lo tanto, con la autenticidad (se eligen las posibilidades que corresponden con los propios proyectos, que son precisos y determinados).

La elegancia tiene que ver con el espacio interior de la mujer, al que ya hemos aludido, con el quién de la mujer ante sí misma, antes que serlo para el resto. Por eso, la mujer del fragmento viste bien pero la moda *dominante* no domina, no manda para ella, quien mantiene una actitud de libertad respecto a las opiniones ajenas.

Esta personalidad de mujer, por último, es la que más interesa, según Ortega, al hombre, porque revela que su personalidad tiene ese factor de irrealismo ya denominado anteriormente, en el sentido de una vida interior propia no manipulable por cualquiera, porque depende ante todo del proyecto que la mujer se ha hecho sobre sí. Y a este reino de libertad sobre sí misma es a lo que Ortega denomina ese "hinterland", ese mundo que es igualmente real pero no tangible ni accesible para un cualquiera. En ese sentido hay que leer este fragmento: "Esta posesión de una vida propia, aparte y secreta, este señorío de una morada interior donde no se deja circular al prójimo es una de las superioridades de la mujer sobre el hombre. Es ello consiste la "distinción" nativa de la mujer, ese

---

<sup>157</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "En el *Bar Basque*", en: *OC II*, pp. 564-565.

tenue, místico resorte que pone una distancia entre ella y nosotros. Porque "distinción", como vio muy bien Nietzsche, es ante todo un "*pathos* de la distancia" entre individuo e individuo"<sup>158</sup>.

El filósofo ha sabido calibrar como nadie este "hinterland", sobre todo interpretando el lenguaje de la mirada. En este sentido se deben leer fragmentos tan brillantes como estos, referidos a la forma de mirar de la mujer: "Si los hombres supiesen *medir* la profundidad de que proviene la mirada de la mujer, se ahorrarían muchos errores y muchas penas. Porque hay la primera mirada que se concede como una limosna -poco honda, lo justo para ser mirada. Pero hay también la mirada que viene de lo más profundo, trayéndose su raíz misma desde el abismo del ser femenino, mirada que emerge como cargada de algas y perlas y todo el paisaje sumergido, esencialmente sumergido y oculto que es la mujer cuando es de verdad, esto es, profundamente, abismáticamente, mujer"<sup>159</sup>.

En este tipo de mujer Ortega ha visto reflejado una posible personalidad de mujer selecta, en el sentido analizado más arriba. Y que es capaz de influir en el hombre en el sentido de abrir su mirada hacia nuevos valores, sobre todo porque en ella, el hombre ve una interioridad en cierto modo celada, un reino de libertad interior, al que es difícil acceder.

Y también porque ve en ella otra configuración de lo humano, en la que no es tan decisivo el hacer, la manifestación, sino el simple ser, el estar irradiante.

Hay unas breves pero sabrosas indicaciones de Ortega en *Misión de la universidad*, con ocasión de la fundación de un Instituto de Humanidades en Estados Unidos, preciosas en este sentido; hablando de las condiciones de tal Instituto, en el que se fomentará una cultura de calidad, dice el filósofo: "Es preciso contar sobre todo con mujeres de verdad "distinguidas". [...] *No es necesario* que los estudiantes traten de modo individual e inmediato a las personas que integren ese "mundo selecto" -selecto por su "elegancia social" o por su altitud intelectual-. *Basta* con que los vean vivir. Este vivir de aquellas personas -femeninas o masculinas- irradia su ejemplaridad sobre las almas jóvenes de modo muy suficiente aun no entrando en relaciones personales. Hace cincuenta años esto pasaba en Europa: en muchos lugares -por ejemplo, en los "días de moda" en los teatros o en las grandes ceremonias científicas o literarias, los jóvenes tenían ocasión de *ver*, simplemente *ver*, a esas figuras ejemplares y esto actuaba sobre ellos, sin darse cuenta, con el carácter de modelos. La forma desorganizada, vulgarizada de la vida social en estos años ha hecho que esa posibilidad desaparezca y, sobre todo, las mujeres muy jóvenes, las *girls* no encuentran ocasión para recibir la

---

<sup>158</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, pp. 779-780.

<sup>159</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "La aparición del "Otro"", en: *El hombre y la gente*, IV, en: *OC X*, p. 195.

formidable, decisiva impresión que es la *presencia de un modelo*. Conviene que las *girls* vean, desde cierta distancia, a esas mujeres ejemplares, que las vean *ser*, moverse, ostentar sus *good manners*”<sup>160</sup>.

Como vemos, la elegancia en Ortega es un factor que tiene que ver no sólo con la apariencia física, sino más bien con modos de ser y de estar.

Pero importante es también un elemento más: la propia atención de Ortega. El pensador descubre a esta mujer porque detiene su mirada ante ella; de por sí, quizás esta presencia femenina pasó desapercibida a otros visitantes del *Bar Basque*.

Veremos cómo este es un punto decisivo de la interpretación de la mujer en Ortega: el hombre sólo se "entera" de la mujer cuando *se detiene* ante ella, cuando deja de tener una actitud de contemplador pasivo o transeúnte, cuando deja de juzgar desde sus criterios, quizás recibidos de otros y *deja ser* a la realidad misma, que es -tendremos que utilizar un término que dará mucho de sí- efusiva.

Pero examinemos antes un tercer aspecto imprescindible de la mujer para llegar a una vida “noble e intensa”.

### 1.2.7. La gracia vital y la espontaneidad de la mujer criolla

Un tercer rasgo que podríamos destacar en los rasgos de la mujer sería la gracia vital. Quizás no existe mejor texto para ejemplificar lo que Ortega entiende por esta cualidad que el escrito sobre la mujer criolla, en el que analiza cómo es este tipo concreto de mujer.

El original texto "Meditación de la criolla"<sup>161</sup>, es una serie de emisiones radiofónicas en Buenos Aires, en la que realiza una curiosa fisonomía de este tipo de mujer hispanoamericana, contempladas por el filósofo como una cierta pervivencia de lo mejor de la mujer española, francesa y portuguesa que llegó a América con ocasión del Descubrimiento, mezclado por supuesto con elementos autóctonos. Según él, la criolla tiene cinco rasgos:

---

<sup>160</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Misión de la universidad*. Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid 1982, pp. 221-222.

<sup>161</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, pp. 230-261. Para evitar equívocos, creo necesario señalar lo que Ortega entiende por “criolla”, ya que hay un uso despectivo del mismo, que no es el adecuado en el contexto. *Crioulo* es el nombre que en portugués se dio a los hijos de europeos nacidos en el Nuevo Mundo. “Del *crioulo* portugués nació el “criollo” castellano, y de éste, el *creôle* francés” (J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 236).



1. La vehemencia mezclada con la dulzura, entendida como fuerza de ánimo, que es expresión de lujo vital.
2. La espontaneidad, en el sentido de que no actúa por convención, sino por invención propia, y que es una mujer "cotidiana", con la que se busca ante todo convivir en las circunstancias normales.
3. La gracia (referida a su ser mismo, a sus ademanes, a sus posturas, expresiones, fervores, travesuras).
4. El carácter de ser "muelle" como justo medio entre la dureza y la etereidad, que se traduce en una capacidad de acoger con suavidad, sobre todo a las personas e impulsarlas a ser mejores; Ortega refiere esta cualidad de la criolla a su cuerpo, a sus movimientos, a su voz.
5. Una intuición especial para comprender a los hombres.

Examinemos qué entiende el filósofo por “gracia vital”:

“Esta gracia no es el chiste ni es tampoco, por fortuna, el “esprit”. La criolla no es ni chistosa ni espiritual, con lo cual -¿ven ustedes?- alejamos nuestro entusiasmo de varios tipos ilustres de mujer. El “esprit” es el alfiler intelectual, el alfiler y el alfilerazo. Nada más. No nos interesa. La gracia de la criolla es lo grácil de todo su ser, de sus ademanes, posturas, expresiones, fervores, travesuras. Pues la admirable elasticidad que le otorga su energía vital le da un gran sentido para crear sobre la vida inevitable el juego de la vida. Es traviesa, inventora de proyectos, de estratagemas, de halagos, de burlas. [...] La criolla es cotidiana: no es lo que es sólo en ciertas solemnidades del año, ni sólo a la hora del *cocktail*. La espontaneidad es un fluir continuo de la más honda intimidad hacia el exterior, por tanto, dar salida perpetua a los primeros movimientos, los cuales según los concilios, no pecan. [...] La espontaneidad requiere selección para dar paso sólo a lo que es valioso y reprimir lo inferior. [...] Pero la criolla resuelve la cuestión maravillosamente. Porque su espontaneidad no es atropellada, orgiástica ni ciega. ¡Es curioso! La criolla no es mujer de orgía. Ya he dicho que es cotidiana, que existe siempre sobre sí, como se está en la hora habitual y tranquila, y goza de una extraña lucidez. La espontaneidad es en ella, a la vez, vigilancia y esta vigilancia no se parece a la deliberación ni al cálculo sino que es tan espontánea como la espontaneidad misma, algo así como lo que llamamos “buen gusto” o en música “buen oído”, dotes que no son reflexivas sino que son también primeros

movimientos. Por eso la criolla vive en un abandono que no se abandona, que se vigila a sí mismo sin frenarse ni denunciarse”<sup>162</sup>.

En ella, como se ha dicho, ha visto reflejado una forma espléndida de ser mujer, en la que ha pervivido lo mejor de la mujer española, pero modulado suavemente:

“[...] la criolla *es, existe* con sobra de existir; no está ante nada escasa de reacción, como la mujer del norte de Europa, que es un poco inerte. Por esto digo que vive en constante lujo vital, no importe que sea rica o que sea pobre. Yo he conocido a una criolla, de una belleza patética, descendiente de la más vieja aristocracia americana, que estaba en la más completa miseria. Y, sin embargo, parecía una emperatriz -de la vida-, porque era vehemente; era una gran brisa humana y todo ante ella se ponía a ser en superlativo. Era un aire feliz que sopla inexhausto, y a su lado sentía uno lo que debía de sentir la fragata cuando un viento favorable y enérgico henchía sus velas y las tornaba combas con curva de seno y hacía ondear todos sus banderines y gallardetes. Esta vehemencia de la criolla procede acaso de la que poseía la española -como en otra medida la francesa y la portuguesa -en los siglos XVI y XVII. [...] La española fue perdiendo esa vehemencia, pero su heredera la criolla, la conservó y la depuró. Porque la vehemencia de la española era un poco bronca y áspera, y la vehemencia de la criolla es, aunque muy enérgica, de piel suave y sabor dulce. Consiste en un inmenso afán de vida y de todas las formas de la vida que hay en ella. Por eso mana hacia lo que ve, constantemente, con ese temblor emocionante y emocionado del agua en el manantial. Es vehemente porque está siempre yendo a las cosas y las personas, en vía tensa hacia ellas. No defrauda nunca, responde siempre -no porque sea fácil-“<sup>163</sup>.

La considera por todo ello como "un genio de lo femenino"<sup>164</sup>, una “ciencia honda y sutil”, un “tipo de mujer irreal de puro real, a la vez cotidiana e inverosímil”<sup>165</sup>.

Con su inventiva peculiar, la llama la “Eva americana”. A ella aplica su teoría de la persona selecta y la persona masa que ya hemos sacado a relucir; si la persona selecta es la que es capaz de vivir por sí misma, es un genio de vitalidad, la criolla lo será en grado máximo, porque no vive de gestos estudiados, de opiniones ajenas, sino desde su propia espontaneidad, que es creación vital, se trata de la mujer que vive “de lo que en su espontaneidad nace y brota”, pero cuya intención es justamente no ser original.

---

<sup>162</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, pp. 249 y 259.

<sup>163</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 245.

<sup>164</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 247.

<sup>165</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 250.

Sus inteligentes piropos van en grado ascendente, hasta llegar a afirmar que es un “nuevo modo de ser mujer, de esa cosa tan temerariamente difícil que es ser mujer”<sup>166</sup>, porque tiene una energía vital y una admirable elasticidad que le “da un gran sentido para crear sobre la vida inevitable el juego de la vida”<sup>167</sup>.

Vemos cómo reaparece la cuestión de la vida como arte, en la cual no es poco importante la indicación de Ortega: la gracia vital, que el hombre espera de la mujer, no es un atributo de la mujer sofisticada, de la mujer “de cocktail”, sino una capacidad de la mujer cotidiana, de la mujer con la que se convive en todo tiempo.

### **1.2.8. El retrato de la Marquesa de Santillana: la detención ante la mujer frente a la actitud transeúnte**

Como vamos viendo, Ortega ha sido un *contemplador que piensa*, al que le han interesado las cosas humanas -por un extraño purismo europeo se ha asociado la figura del intelectual con un ser humano frío y distante, plumífero y gris, es decir, aproximadamente, todo lo que *no* ha sido Ortega, quien ha hecho su filosofía inmerso en la vida real- aún más, que ha desarrollado su filosofía al hilo de las cosas humanas, porque su doctrina de la razón vital implica un razonar viviendo o un vivir razonando.

Con ocasión de la *Exposición retrospectiva de retratos femeninos* organizada por la Sociedad de Amigos del Arte en 1918, y más en concreto, contemplando el retrato de la Marquesa de Santillana, de Jorge Inglés, Ortega desarrolla este punto de vista, según el cual la mujer siempre tiene dos facetas, no porque sea contradictoria o engañosa, sino más bien porque sólo deja ver o intuir su propio fondo a un hombre determinado. Se parapeta sobre una apariencia cuidada para desviar la atención y seguir siendo dueña de su espacio interior propio. En este texto vamos a examinar en qué consiste el cuarto rasgo para que la vida de la mujer alcance el nivel de civilización que es posible alcanzar: la interioridad celada y que según él, no es captable por el “hombre transeúnte”, sino por el que se detiene ante la mujer.

Pero aún más: desde el principio Ortega apunta el hecho de que una forma de feminidad como la que manifiesta este cuadro, si hubiese madurado, hubiese dado como consecuencia un transcurrir distinto de la historia: “Si los proyectos de feminidad que aquí se insinúan hubiesen madurado, esta

---

<sup>166</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 237.

<sup>167</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 249.

galería de cuatro siglos sería muy otra, y muy otra la historia de España"<sup>168</sup>. Nótese que Ortega habla de "proyectos de feminidad", de lo cual se ha hablado ya más arriba, como una combinación de realidad y de imaginación de la mujer sobre sí; y si no se han dado ha sido en gran medida por esa ausencia de imaginación de la mujer sobre sí, por la "escasa porosidad" de la mujer española.

Ortega contempla el retrato de la Marquesa de Santillana<sup>169</sup> y escribe:

"Es tan femenino este cuadro, que empieza por engañar. En el transeúnte apresurado deja el recuerdo de un recinto tranquilo y repuesto, poblado con la paz de la oración. Sobre el reclinatorio, que hace de mística navecilla, un corazón de mujer pone la proa hacia celestes abstracciones. Nada más femenino, repito, que ofrecer dos aspectos muy distintos: uno para el que pasa de largo, otro para el que se detiene devoto. Si se quiere conocer a la mujer, es preciso detenerse ante ella, o dicho de otra manera, es preciso "flirtear". No existe otro método de conocimiento. El *flirt* es a la mujer lo que el experimento a la electricidad. Pues bien, el *flirt* comienza por una detención, merced a la cual se convierte el transeúnte apresurado en interrogador que inicia una conversación particular. [...] En efecto, la mujer no revela su segundo aspecto, el verdadero y propio, sino al que se individualiza ante ella y deja de ser el hombre en general, el que pasa de largo, cualquiera"<sup>170</sup>.

El "flirt" en Ortega no hace referencia a un deseo de seducción y menos aún a un asalto grosero, sino a esta "puesta entre paréntesis" de las opiniones cotidianas, que conlleva una apertura directa a la realidad de la mujer. "Iniciar un *flirt* es invitar a un aparte entre dos, a una comunicación espiritual latente, secreta". Implica, como sugiere Ortega, que ante los ojos de una mujer, un hombre se despoja de toda tosquedad y empieza a brillar con valor. Y esto es justamente el resorte que produce la manifestación de la personalidad más verdadera de la mujer, lo que Ortega ha denominado "transfiguración femenina" o "momento de nudificación espiritual".

El texto completo es decisivo en la interpretación de Ortega, como bien ha visto Marías en el artículo que venimos siguiendo. Lo que más destaca es la anticipación de toda la antropología filosófica orteguiana y su interés por ese momento único que es la transformación de la mujer ante un hombre escogido.

---

<sup>168</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, p. 777.

<sup>169</sup> Retrato cuya reproducción también tuvo el acierto de incluir la edición de la obra de Ortega *Sobre el amor*, realizada por la Editorial Plenitud en 1963, que da perfecta idea de lo que el filósofo expresa en sus meditaciones.

<sup>170</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, p. 777.

En este sentido, toca aspectos que tienen que ver con la psicología, porque rozan con la interioridad de la mujer, con el modo en que ésta tiene de posicionarse ante sí misma y ante el hombre:

"En esto, como en todo, la psicología de la mujer es opuesta a la del varón. El alma masculina vive proyectada preferentemente hacia obras colectivas: ciencia, arte, política, negocio. Esto hace de nosotros naturalezas un poco teatrales: lo mejor, lo más propio e individual de nuestra persona, lo damos al público, a los seres innominados que leen nuestros escritos, aplauden nuestros versos, nos votan en las elecciones o compran nuestras mercancías. [...] El hombre vive de los demás y vive para los demás. A esto aludía yo cuando hablaba del servilismo que el destino varonil lleva consigo. La mujer, en cambio, tiene una actitud más señorial ante la existencia. No hace depender su felicidad de la benevolencia de un público, ni somete a su aceptación o su repulsa lo que es más importante de su vida. Más bien al contrario, adopta una actitud de público en cuanto parece ser ella la que aprueba o desaprueba al hombre que se aproxima, la que entre otros muchos lo selecciona y escoge. De modo que el hombre, al verse preferido, se siente premiado. [...] Comparada con el hombre, toda mujer es un poco princesa: vive de sí misma, y por ello vive para sí misma. Al público presenta sólo una máscara convencional, impersonal, aunque variadamente modulada; sigue la moda en todo, y se complace en las frases hechas, en las opiniones recibidas"<sup>171</sup>.

Pero la explicación que da de ello es bastante distinta de la que se supondría en principio: se suele pensar que la afición de la mujer a su propio adorno es vanidad, es ostentación; Ortega, por el contrario, da otra explicación: la mujer se adorna, la mujer utiliza complementos y diversas modas para *reservar para sí misma* el reducto interior del que venimos hablando. Lejos de ser una muestra de superficialidad, el adorno de la mujer es profundidad, signo de una interioridad celada. Así se puede entender este texto: "Tal es la diferencia en la relación con el público del hombre y la mujer, que lleva signos contrarios. [...] Así, a medida que aumenta el boato de que una mujer se rodea, crece el número de varones que se sienten eliminados de la opción a sus preferencias y se saben condenados a una actitud de lejanos espectadores. Diríase que el lujo y la elegancia, el adorno y la joya que la dama pone entre sí y los demás llevan el fin de ocultar su ser íntimo, de hacerlo más misterioso, remoto e inasequible"<sup>172</sup>.

Como se puede ver, Ortega considera que la mujer que verdaderamente lo es tiene más posibilidades de mantener fresco ese reducto de libertad interior de la que venimos hablando; al no depender en exceso de la opinión de otros, la mujer que verdaderamente lo es tiene más

---

<sup>171</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, pp. 777-778.

<sup>172</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, pp. 778-779.

probabilidades de mantener su propia felicidad con independencia de aspectos o circunstancias externos. El hombre “que se detiene” ante la mujer, por lo tanto, descubre otras facetas de las que suele suponer en ella:

“Suele olvidar el hombre esa condición, por esencia latente, de la personalidad femenina, y por eso en su trato con la mujer va de sorpresa en sorpresa. Normalmente, el primer aspecto de una mujer excluye la posibilidad de que aquella delicada, juguetona, ingrátida figura, todo desdenes y fugas, sea capaz de pasión. [...] Mas para que esa vitalidad profunda o individual de la mujer se manifieste, es preciso que el hombre deje de formar parte del público, y por uno u otro motivo se destaque individualmente ante ella. [...] Comienza, por lo mismo, con un gesto, con una palabra que niega y como retira la máscara convencional, la personalidad aparente de la mujer, y llama a la puerta de aquella otra personalidad más íntima. Entonces, como la luna que sale de entre las nubes, empieza la mujer recóndita a irradiar su encubierta vitalidad y va renunciando ante aquel hombre a su fisonomía ficticia. Este momento de nudificación espiritual, ese breve periodo que dura la conversión de la mujer aparente e impersonal en la mujer verdadera e individual -fenómeno que puede compararse a la revelación de una placa fotográfica-, rinde el máximo deleite de alma”<sup>173</sup>.

Como se ve, el ensayo completo “Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana” no tiene desperdicio. Remito al texto completo, ya que en este punto de la investigación en realidad lo que interesaba era mostrar cómo para Ortega esta interioridad celada es un espacio que hace interesante a la mujer.

Según Ortega, la verdadera personalidad de la mujer surge *cuando ella elige a quién mostrarla*, y que, según el texto, *no es un cualquiera*. En Ortega se encuentra la convicción de que la mujer es recóndita, se oculta, y que sólo ante un hombre deja ver esta su verdadera personalidad íntima.

Veremos también cómo en Julián Marías esta idea se matiza: no sólo en el vector del amor la mujer revela esta faceta profunda de sí misma, sino también en el vector de la amistad. Es decir, que para el discípulo, el tema de la amistad entre hombre y mujer toma un valor propio y tiene el significado de un incremento de la autenticidad de ambos.

Ante el hombre transeúnte, pues, la mujer muestra su faceta primera, que no es superficial, pero no revela del todo su quién. La revelación del quién de la mujer es para Ortega ese instante único en que la mujer se muestra ella misma ante quien ella elige, y esto constituye desde el punto de vista del filósofo un fenómeno de apertura ante la realidad, ante el cual está justificado el entusiasmo.

---

<sup>173</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana”, en: *OC II*, pp. 780-781.

Lo que Ortega valora más de esta situación es el hecho de que sea un instante, un momento de fulguración, que tiene que ver con lo que se ha dado en llamar “flechazo”. En este contexto se deben interpretar los textos dedicados a la figura de Don Juan, el galán sevillano, que difiere grandemente de otras interpretaciones. La figura de Don Juan se ha solido pensar como un hombre dominado por la sensualidad, muy inteligente pero sólo capaz de utilizar sus capacidades para seducir y conseguir lo que quiere.

La interpretación de Ortega se refiere más bien a un tipo de hombre con enorme atractivo pero cuyo interés es justo este, el que acabamos de analizar: el momento en que la mujer se muestra como mujer, el instante único en el que la mujer se despoja de su faceta impersonal y empieza a irradiar su personalidad única. Lejos de ser entonces un tipo de hombre marcado por el sensualismo, a los ojos de Ortega, aparece dotado de una gracia vital especial capaz de producir la transfiguración de la mujer.

En este sentido se deben comprender también sus escritos sobre el “hombre interesante”, que es mal visto por otros hombres por sus gracias peculiares y secretamente admirado por las mujeres<sup>174</sup>.

Así, dirá de este personaje tan trágico como atractivo, que se destaca de los demás por dos rasgos: “Uno es el atractivo, el garbo de la fisonomía de Don Juan al través de sus equívocas andanzas. Otro es que casi todos los que han hablado de él han hablado mal. Esta contradicción entre la gracia vital del personaje y la acritud de sus intérpretes constituye, por sí sola, un problema psicológico de alto rango. [...] Estaba reservado a don Juan el insólito destino de ser elegido precisamente para ser atacado”<sup>175</sup>. Y paradójicamente, escribiendo sobre reminiscencias de su teoría del hombre selecto: “Don Juan ha tenido siempre “mala prensa”. Esto debe bastar para que sospechemos en él las más selectas calidades”<sup>176</sup>. Es decir, que en el fondo, es odiado porque es mejor que el resto (y esto explica que sea elegido por las mujeres, que eligen a los hombres selectos): “Los hombres le hemos envidiado siempre, y las mujeres no se han atrevido a defenderle, porque, como luego veremos, ello equivaldría a revelar el secreto profesional de la feminidad”<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Se puede confrontar, por ejemplo, con los ensayos “Introducción a un Don Juan” y “Para una psicología del hombre interesante - Conocimiento del hombre”, respectivamente en J. ORTEGA Y GASSET: *OC VI*, pp.184-199 y *OC V*, pp. 182-194. Para una comprensión global de este hecho, que parece ser una intuición femenina, debe ser analizado desde el concepto de “schöne Seele”, ya presente en Schiller (en sus reflexiones sobre el “alma bonita”, insertas en: “Revés de Almanaque”, J. ORTEGA Y GASSET: *OC II*, pp. 824-825) y “Prólogo-conversación” a *Goethe desde dentro* en: J. ORTEGA Y GASSET: *OC V*, pp. 116-119.

<sup>175</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Don Juan y el resentimiento”, en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 194.

<sup>176</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Don Juan y el resentimiento”, en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 194.

<sup>177</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Don Juan y el resentimiento”, en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 197. Con su innegable sentido del humor, Ortega empezará así su investigación sobre “el hombre interesante”: “Nada hay tan

No en vano, ha hecho ver que la historia del “garbo” y de su influencia en la mentalidad española colectiva está aún por hacer. Muy sugerentes son los textos que ha dedicado al respecto, reflexionando sobre la relación sentimental entre el hombre español y la mujer amerindia, que hacen ver en sentido pleno el segundo significado del término “conquista”<sup>178</sup>.

El “hombre interesante” es un tema del calibre que anticipa su nombre, que se merece seguramente un estudio posterior, pero que dejamos aquí, frente a la “mujer interesante”, la cual, como ya hemos visto, está caracterizada por un espacio interior de libertad y por la autenticidad y la elegancia eligente.

### 1.2.9. La influencia de la mujer en la historia

Hemos analizado hasta aquí cuatro rasgos que harían de la mujer el motor de una vida noble e intensa; el siguiente paso es aplicarlos a la influencia de la mujer en la historia.

De hecho, en este aspecto, su filosofía de la razón vital aplicada a la historia muestra hasta qué punto la mujer ha influido en todas las épocas de la historia, y el enfoque que se está intentando dar a este asunto contemporáneamente es en muchos casos inadecuado, porque adolece de errores antropológicos.

“[...] en general, no se ha hecho la historia de la mujer. [...] La mujer no suele aparecer sino cuando hace alguna gran trastada, o menos aún, cuando un hombre hace por culpa de una mujer una trastada. Desde hace muchos años trabajo en una reforma radical de la historiografía. [...] Pues bien, sólo un detalle de esa sistemática renovación de la Historia consiste en la advertencia humilísima,

---

halagüeño para un varón como oír que las mujeres dicen de él que es un hombre interesante. Pero ¿cuándo es un hombre interesante, según una mujer? La cuestión es de las más sutiles que se pueden plantear pero, a la vez, una de las más difíciles. Para salir a su encuentro sería menester desarrollar toda una nueva disciplina, aún no sustentada y que desde hace años me ocupa y me preocupa. Suelo darle el nombre de *Conocimiento del hombre* o *antropología filosófica*. Esta disciplina nos enseñará que las almas tienen formas diferentes, lo mismo que los cuerpos” (J. ORTEGA Y GASSET: “Para una psicología del hombre interesante”, en: *OC V*, p. 182).

<sup>178</sup> “¡Diego de Avendaño y la princesa inca! ¡El amor es siempre un choque a la vez feliz y terrible, el amor es siempre delicia y estrago! ¿Qué pasaría entre estos dos seres, tan distintos, tan distantes, que chocan de pronto en el universo de la pasión? Este conquistador, este hidalgo fiero -como buen español, loco por la feminidad, apasionado, galante, conceptuoso, elocuente, y a la vez atroz, áspero, bronco, desesperado, melancólico, con la muerte pronta siempre a su lado, como su sombra- y esta india de una de las razas más nobles que han existido en el mundo, aquellos misteriosos y señoriales incas del Cuzco, que adoraban el sol y las estrellas y todo lo fulgural -esta india muda, de semblante quieto, con un fuego arcano, fuego de montaña que va a ser volcán, esta india con su dulzor extrahumano, un dulzor cósmico-, la íntima dulzura del vegetal y la dulzura de la estrella. [...] ¡Besar una estrella -¡buen Dios!-, qué delicia casi mortal! ¡Sentir que una estrella pusiese su temblor, su temblor inextinguible sobre nuestros labios! [...] ¡Qué amores, qué amores deleitables y tremebundos debieron de ser aquellos entre el conquistador y la princesa inca! (J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación de la criolla”, en: *OC IX*, p. 258)”. Esta sugerente vía de investigación de la presencia española en América, pacífica y amorosa presencia, ha sido continuada por Marías en su libro *La educación sentimental*.



perogrullesca, de que la historia humana no es sólo historia de varón, sino también de la mujer. Esto es preciso tomarlo en serio y hacer, en efecto, la historia de ambos sexos y lo que [...] es más importante: la historia de la relación entre hombre y mujer, que es una de las más decisivas variables históricas. Lo que hay tras estas palabras dudo que lo presuman ustedes, pero estén seguros que no tiene nada que ver con cuestiones de alcoba, las cuales, como dije antes, detesto cordialmente. La Historia atiende a la mujer cuando es política y quiere gobernar, o cuando, amazona, se lanza a la guerra, tal vez para conquistar los senos que le faltan, pero no presta la atención debida a la actuación de la mujer como mujer»<sup>179</sup>.

Creo sumamente interesante exponer este tema en relación con un aspecto de la teoría de las generaciones de Ortega.

Esta fecunda teoría del filósofo ha intentado explicar el modo en que las sociedades cambian y las mentalidades colectivas son dirigidas, dilucidando quién manda en una sociedad; hay épocas, dirá, de claro predominio de los mayores, otras de los jóvenes. Pero también hay épocas de claro predominio masculino y otras, femenino, como explicó en un escrito llamado significativamente "¿Masculino o femenino?".

Como ejemplos del primero, propone el siglo de Pericles y de la Baja Edad Media. En ambas, el hombre se concentra en actividades tales como la guerra, la conquista, la lucha y la demostración de la fuerza física, y en ellas, el trato con la mujer queda relegado a "la tiniebla, en el subterráneo de las horas inferiores, entregadas a los puros instintos -sensualidad, paternidad, familiaridad-"<sup>180</sup>.

Como ejemplo del segundo, toma la Alta Edad Media, particularmente el siglo XII, en el que en las cortes de Provenza y de Borgoña comienza a surgir un nuevo tipo de mujer occidental, la cortesana (mujer noble y culta, refinada y en cierto modo exigente respecto a los modales masculinos), que afirma el valor de la pura feminidad, y, a consecuencia de ello, se origina una nueva relación del hombre hacia ella; la mujer difunde otros valores distintos de los que habían predominado en épocas anteriores. El hombre no sólo la desea, sino que la estima en lo que ella es y se produce por ello una variación enormemente positiva y de grandes consecuencias para la cultura occidental. Ortega habla explícitamente de un doble cambio: "Se trata, nada menos, de todo un nuevo estilo de cultura y de vida"<sup>181</sup>. O más significativamente aún: "Sin la violencia del combate o del anatema, suavísimamente, la feminidad se eleva a máximo poder histórico"<sup>182</sup>.

---

<sup>179</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Meditación de la criolla", en: *OC IX*, pp. 237-238.

<sup>180</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "¿Masculino o femenino?", en: *OC IV*, p. 68.

<sup>181</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "¿Masculino o femenino?", en: *OC IV*, p. 69.

<sup>182</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "¿Masculino o femenino?", en: *OC IV*, p. 70.

Es este fenómeno "uno de los hechos decisivos de la civilización occidental"<sup>183</sup> y parte de la "audacia genial con que unas damas de Provenza afirmaron una nueva actitud ante la vida. [...] Estas mujeres sublimes se atreven a insinuar una disciplina de interior pulimento e intelectual agudeza"<sup>184</sup>. Por eso, este periodo de la Edad Media se caracteriza por el cultivo de la mesura, de la relación cortés, de la suavidad, frente al periodo anterior, que se había caracterizado por el exceso. Para Ortega, esas mujeres son "hembras civilizadoras"<sup>185</sup>, y entre ellas destaca a Laura de Noves, la amiga de Petrarca. Esta nueva época se caracteriza por una "nueva relación entre los sexos, merced a la cual la mujer se hace educadora del hombre"<sup>186</sup>. Es más, considera que es un periodo clave en la historia occidental: "La Edad Moderna, de que tanto nos enorgullecemos, es hija -con sus ciencias, con su política y sus artes- del Renacimiento. Pero el Renacimiento es, a su vez, hijo de la cultura provenzal floreciente en el siglo XII. Ahora bien, esta cultura provenzal nace al amparo de unas cuantas mujeres geniales que inventan la ley de *cortezía*, primera ruptura con el espíritu ascético y eclesiástico de la Edad Media. [...] Conste, pues, que no son los ingenieros ni los profesores los que han iniciado el progreso con sus laboratorios y sus cátedras, sino unas damas floridas con las fiestas de sus salones"<sup>187</sup>.

A Ortega, como se refleja en las menciones que hace a este momento histórico, le fascinaba el hecho de que la mujer va creando un nuevo tipo de cultura de modo pacífico, progresivamente, hasta que su influjo llega a impregnar toda la mentalidad.

Si el amor, como vamos viendo en el punto de vista de Ortega, es una expresión del nivel de civilización, hay que admitir que es un logro específicamente humano que puede ser elevado, pero también puede experimentar épocas de tosquedad o retroceso. Este punto en concreto, a modo de ver del filósofo, depende sobre todo de la mujer, de su capacidad para llegar a un nivel mayor o menor de esta variación ontológica y de su capacidad de hacer despertar la mirada masculina hacia esta escala de valores.

La mujer ha tenido un poder muy eficaz pero oculto a lo largo de la historia, un poder que se relaciona con su capacidad de encantar, de atraer e influir sobre el hombre, de manera que él, por sí mismo, eleve su propia calidad moral. Considera que este influjo, que parte de la aptitud humanizadora y amorosa de la mujer (entendiendo amor como la capacidad de dejarse encantar y de ser efusivo libremente respecto a otra persona, como veremos más a fondo al analizar este tema en el

---

<sup>183</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en: *OC III*, p. 726.

<sup>184</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en *OC III*, p. 727.

<sup>185</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en *OC III*, p. 727.

<sup>186</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en *OC III*, p. 728.

<sup>187</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, p. 782, nota 1.

pensamiento de Marías), tiene o puede tener grandes consecuencias sobre la sociedad, si la mujer se hace consciente de este poder. Así, sostiene: "[...] como hay hombres geniales que inventan novísimos pensamientos, que crean estilos artísticos y descubren normas de nuevo derecho, hay mujeres geniales en que, por la exquisita materia de su ser, por el enérgico cultivo de su personalidad, logra brotar inexpreso un nuevo ideal de varón"<sup>188</sup>. Llega incluso a sugerir que la perfección del hombre como persona depende de aquella a la que aspire la propia mujer: "La perfección radical del hombre -no lo que es solo mejorar en ciencia o en arte o en política- ha solido llegar a él mirando el infinito al través de un alma femenina, medio cristalino donde dan su refracción los grandes ideales concretos"<sup>189</sup>. Y este influjo llega hasta la sociedad en su conjunto: "Si unas cuantas docenas de mujeres, certeramente apostadas en una sociedad, educan, pulen su persona, hasta hacer de ella un perfecto diapasón de humanidad, un aparato de precisión sentimental, un órgano de aguda sensibilidad para formas posibles de vida mejor, lograrán más que todos los pedagogos y todos los políticos [...] y en el país donde esa feminidad aparezca florecerá triunfante e invasora una histórica primavera, toda una vida nueva: *vita nova!*"<sup>190</sup>.

Vemos hasta qué punto la calidad humana de la mujer influye, a su modo de ver, a la larga en el contexto donde ella vive; así, hay una influencia sobre la nación: "Porque una nación es, ante todo y sobre todo, el tipo de hombre que va logrando hacer, y ese tipo de hombre, dominante en la historia de un pueblo, depende de cuál sea el tipo de mujer ejemplar que fulgura en su horizonte"<sup>191</sup>.

Y, aún más lejos, esta excelencia tiene repercusión en toda la humanidad (porque es, precisamente, un modo de humanidad): "un modo superior de perfección femenina es un progreso integral de la vida y como el germen de una nueva humanidad"<sup>192</sup>.

Precisamente, las anteriores aseveraciones pertenecen al libro *De Francesca a Beatrice*, de su gran amiga argentina, Victoria Ocampo; como se ha podido ver, es un texto que ejemplifica muy bien este tema de la influencia de la mujer en la historia, porque explica cómo las miradas del personaje histórico de Beatrice marcaron un modelo femenino duradero en la historia de Occidente: el Dante vivió toda su vida reviviendo las escasas miradas de la lírica mujer, y esta influencia le llevó a escribir su obra inmortal, que a su vez ha influido en la historia de Occidente y en la manera en que el hombre ha vivido a la mujer durante siglos.

---

<sup>188</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en: *OC III*, p. 736.

<sup>189</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en: *OC III*, pp. 737-738.

<sup>190</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en: *OC III*, pp. 736-737.

<sup>191</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Meditación de la criolla", en: *OC IX*, pp. 233.

<sup>192</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*", en: *OC III*, p. 738.

Hay un pasaje de la Divina Comedia, en el que Dante recuerda una pupila en la que se refleja una nave que desciende por el río; Ortega ha leído así este texto:

“¡Grave confesión, no es cierto! Porque ella supone ineludiblemente la experiencia de inclinaciones muy próximas sobre ojos muy dóciles. Y nos complace sorprender a nuestra lírica hiena en tan dulce intimidad, geógrafo de ríos que fluyen por pupilas, piloto de naves que bogan niña adentro. Este verso encierra un dato biográfico de una indiscreción ejemplar, y es un documento auténtico en la hoja de servicios sentimentales prestados por el poeta. Como luego hablaremos de su táctica de distancia, bueno es que ahora subrayemos sus hazañas de proximidad. Fue un bravo en amor, a pesar de su timidez. Se acercó a la brecha peligrosa. Porque un barco en la líquida ensenada de una pupila es cosa tan menuda que sólo se ve asomándose muy de cerca al mágico iris”<sup>193</sup>.

Esto querrá decir que el sistema de estimaciones de la mujer puede influir y de hecho influye a largo plazo en la mentalidad colectiva. Marías hará notar también, respecto a este fragmento orteguiano sobre Dante, lo decisivo que resulta ser en la interpretación de su maestro sobre la mujer, el tono de entusiasmo utilizado, las palabras con las que Ortega escribe sobre estos temas, cuya brillantez ya desaparecería si se utilizara otro lenguaje menos entusiasta.

En contraposición a esta época de *cortezia*, típica de las cortes provenzales, Ortega sitúa esas otras en las que predomina un ideal pan-sexualista, en las cuales se ha despojado a la mujer de todo elemento que no sea biológico o mecanicista. A su modo de ver, son épocas en las cuales, por contradictorio que parezca, ya que la corporalidad de la mujer es utilizada para todo, con razón o sin ella, la mujer ha perdido su verdadera irradiación, no está presente como tal y no influye como mujer. Su aparente omnipresencia es falsa, porque no es a causa de su ser personal, sino más bien a causa de su “manejo”. A su modo de ver, son épocas de pérdida del nivel humano porque se hace norma la imitación de lo masculino y esto produce que se pierdan algunos elementos que especialmente la mujer puede aportar; precisamente esto es lo que hace perder sabor a la convivencia humana: “Esta mengua del poder femenino sobre la sociedad es causa de que la convivencia sea en nuestros días tan áspera. Inventora la mujer de la *cortezia*, su retirada del primer plano social ha traído el imperio de la descortesía”<sup>194</sup>.

---

<sup>193</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*”, en: *OC III*, p. 725.

<sup>194</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “¿Masculino o femenino?”, en: *OC IV*, p. 73.

Ambos ejemplos, por tanto, muestran que el amor es una muestra del nivel de civilización de una sociedad<sup>195</sup>, pero que, como todos los asuntos humanos, puede experimentar avances y retrocesos, no está hecho de una vez para siempre.

Pero no han sido estas épocas del pasado las únicas que han atraído la atención del filósofo, quien sobre todo ha mirado al pasado para saber orientarse en la presente, en su propia época. Se puede consultar por ejemplo al respecto el recorrido que hace acerca de la influencia de la mujer desde el Antiguo Régimen, la mujer del siglo XVIII, la mujer criolla. Pero evidentemente, esta mirada hacia el pasado ha sido un requisito necesario para saber cómo vivir en el presente, para saber también cuáles son los peligros que acechan al presente por las falsas interpretaciones antropológicas que ya mencionamos:

“Toda esta breve incrustación “filosófica” sobre pasado y futuro, destino y libertad, viene a enfrentar la tendencia de algunos “filósofos” actuales que invitan a la mujer para que dibuje su “ser en el porvenir”, dejando de ser lo que hasta ahora ha sido, a saber, mujer, y todo ello en nombre de la libertad y la idea de persona. Ahora bien, eso que ha sido la mujer en el pasado, su feminidad, no procede de que su libertad y su persona hayan sido negados ni por los varones ni por una fatalidad biológica, sino que es el resultado de una serie de libres creaciones, de fértiles inspiraciones, tanto debidas a ella como al hombre mismo. Para el ser humano la dualidad zoológica de los sexos no es, como no lo es el resto de las condiciones infrahumanas, una imposición inexorable, sino todo lo contrario: un tema para la inspiración. [...] Mucho más fértil que estudiar a la mujer zoológicamente sería contemplarla como un género literario o una tradición artística”<sup>196</sup>.

Vemos de nuevo cómo las ideas *mujer- vida como arte* aparecen asociadas. Por eso, desde su nivel histórico, desde el siglo XX, Ortega es consciente de que la mujer tiene la capacidad de irradiar su influjo de una doble forma: mediante su ser y mediante su propia educación; así, dirá que el proceso de mejoramiento de la especie humana dependerá de la calidad de la mujer, calidad humana, pero también intelectual, y de esta manera, la siguiente generación aumentará su nivel de civilización, y así progresivamente. "Imáginese que el tipo general de mujer preferido por los muchachos de hoy sea un poco, muy poco, más dinámico que el amado por la generación de nuestros padres. Los hijos serán, desde luego, proyectados hacia una existencia un poco más audaz y

---

<sup>195</sup> F. DE NIGRIS: “Inteligencia y belleza”, en: *Cuenta y razón*, nº 142. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/142/Num142\\_016.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/142/Num142_016.pdf)

<sup>196</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella”, en: *El hombre y la gente*, VI, en: *OC X*, p. 227.

emprendedora, más llena de apetitos y ensayos. Por pequeño que sea el cambio de tendencia vital, ampliado sobre la vida media de toda la nación, traerá ineludiblemente, una transformación gigantesca de España"<sup>197</sup>.

Su mirada sobre el presente, y más en concreto, sobre el presente de España, es a la vez una mirada sobre su futuro: "Una mínima diferencia en el modo de sentir la vida de la mujer preferida por los hombres de hoy, multiplicada por la constancia de su influjo [...] da como resultado una enorme modificación histórica a treinta años vista"<sup>198</sup>.

Por esta razón reflexiona sobre la labor de las mujeres intelectuales del siglo XX, como eslabones que han sabido mantener la herencia de civilización y cultura, sin dejarse llevar por el afán criticista:

"En Francia, los varones tienen roído el espíritu por la decadencia: son casi todos neurasténicos, excesivamente complicados, y sus ánimos padecen una prolongada tensión dolorosa. ¿Cómo han de ser creadores? [...] En cambio, las mujeres, en ésta como en otras edades de decadencia, se han conservado sanas: han recogido la herencia de civilización y cultura [...] y sólo han tomado de ella una visión libérrima, helénica de la vida y los instrumentos artísticos más perfeccionados. En su cabeza [...] no ha podido anidar el ave oscura del criticismo ni ahincarse el termita del autoanálisis. ¿Cómo no han de ser creadoras? Sus obras no serán eternas, no se construirán en bronce o en materia *más perenne que el bronce*, pero son las únicas en las que, a través de una forma modernísima, acicalada, preciosista si se quiere, se hallan voces sinceras [...]"<sup>199</sup>.

Anteriormente hemos visto cómo la obra de la poetisa Ana de Noailles despertó su interés por esta razón. Opinión suya será también que los hombres y las mujeres de un mismo país se diferencian grandemente, contra lo que se suele pensar; así hay países en los que las mujeres llegan a cotas humanas a las que no son capaces de llegar los hombres de la misma nacionalidad; y hay épocas y países en los que puede suceder lo contrario: que las mujeres no son capaces de entender la altura humana a la que sus coetáneos varones llegan.

En todo caso, la mirada de Ortega se ha dirigido a aumentar la calidad humana de ambos, y su radio de influencia no se ha limitado a las españolas, sino a todas aquellas con las que tuvo contacto por sus circunstancias vitales particulares, por ejemplo, algunas mujeres intelectuales argentinas, que mostraban un "entusiasmo de perfección, un gusto tan certero y riguroso, tanto fervor hacia toda

---

<sup>197</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 518.

<sup>198</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 518.

<sup>199</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "El rostro maravillado", en: *OC I*, pp. 35-36.

disciplina severa, que cada una de nuestras conversaciones circulares dejaba sobre mi espíritu, como un peso moral, el denso imperativo de *mesura* y selección”<sup>200</sup>. De la misma Victoria Ocampo, excelente escritora, tiene elogios como el siguiente: “Es usted, señora, una ejemplar aparición de feminidad. Convergen en torno a su persona con gracia irradiante las perfecciones más insólitas. [...] Es su corazón, señora, un nido de perfectos entusiasmos y rigurosos desdenes. [...] cada uno de sus movimientos tiene para nosotros un sentido normativo, porque en él se aventura el secreto de sus aprobaciones y repulsas”<sup>201</sup>.

En su obra *Ortega: Las trayectorias*, Marías ha analizado minuciosamente muchos aspectos de la obra del maestro; uno de ellos ha sido precisamente su relación con Argentina, que es inseparable de sus *amigas argentinas*: “Creo que cuando Ortega hablaba de la Argentina, de lo que para él había significado en su vida, de su “deuda” con ella, pensaba desde luego, y principalmente, en sus mujeres. Y no sólo por la atracción que sobre él ejercieron, por sus valores personales, por los que de ellas en concreto recibió, sino porque en la Argentina hizo la experiencia de una sociedad en que primero, la mujer es en principio -o, si se quiere, “estadísticamente”- superior al hombre; y, segundo, la mujer tiene una importancia enorme, manifiesta y reconocida”<sup>202</sup>.

También tiene otras reflexiones sobre la mujer norteamericana, en las que ve un enorme contraste: un exterior atractivo con una personalidad en contraste con la mujer europea y como corresponde a los habitantes de un pueblo joven, todavía por hacer<sup>203</sup>.

Por esta razón (capacidad de entusiasmo *de* la mujer y *por* la mujer), Ortega se afana en ampliar el horizonte intelectual de la mujer, antes que nada la mujer española, contando que está entre su público lector y oyente. Así, escribe al inicio del primer volumen de *El espectador*: “Hoy, como al comienzo de mis afanes literarios, pienso que es forzoso a España atravesar una época de ilimitada curiosidad intelectual. Contagiar a las generaciones más jóvenes de puro, desinteresado amor a las ideas, impulsándolas más allá de los prejuicios de partido, invitándolas a la participación en la conciencia universal, es, como entonces, hoy mi único empeño. Si yo consiguiera poner en circulación vital unos cuantos puñados de pensamientos sobre arte, sobre moral, sobre ciencia, sobre política, habríase logrado la integridad de mis aspiraciones”<sup>204</sup>.

---

<sup>200</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*”, en: *OC III*, p. 738.

<sup>201</sup> J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, p. 142.

<sup>202</sup> J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, p. 87.

<sup>203</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Sobre los Estados Unidos”, en: *OC V*, pp. 42-44. Veremos cómo Marías, con su experiencia directa y continuada de la mujer americana, va a matizar en gran medida estas opiniones del maestro.

<sup>204</sup> J. ORTEGA Y GASSET: Anexos, Prospecto de *El Espectador I*, en: *OC II*, p. 835. De hecho, los apartados de esta publicación eran justamente estos: pensamiento filosófico, indagación estética, crítica literaria y artística, nota viajera,

Hay que hacer notar algo más: en conjunción con esta intención de “poner en circulación pensamientos”, nuevas maneras de ver las cosas, Ortega hizo otra cosa: ofrecer un trato personal, y esto produjo que la calidad de las mujeres que estuvieron en contacto con él aumentara fabulosamente<sup>205</sup>.

Creo interesante ver esta pretensión orteguiana, de elevar el nivel de calidad humana de la mujer para aumentar así su radio de influencia sobre el hombre y la historia, desde el punto de vista complementario, esto es, desde la perspectiva de la mujer misma, reflejado en ella, porque esto respondería a la interesante cuestión “¿y qué piensa la mujer misma sobre su influencia en la historia?”.

La que fue su alumna en la Facultad de Filosofía y Letras, Dolores Franco, dirá en su libro *España como preocupación* sobre él:

"Todo el mundo conoce los escritos de Ortega sobre la mujer, sobre su papel en la historia y en la sociedad. Sabido es cuanto hizo por exigir a la mujer y obligarla a exigirse; su preocupación creciente por el nivel de las mujeres españolas. Nadie ignora el entusiasmo que han despertado en las mujeres de todas las latitudes su prosa bellísima, su teoría que anteponía “la vida selecta y armoniosa” a otras manifestaciones de la cultura, su voz cálida, su oratoria persuasiva, su capacidad de poner en claro lo más intrincado, su ademán digno y garboso. [...] En esta hora [crítica de la juventud] encontrarse con Ortega era la salvación. Ortega tiene el don mágico de conectar con cada uno de sus oyentes, por muchos que éstos sean, acaso aún más que en un diálogo privado. [...] Ortega era la salvación porque Ortega es ante todo un imperativo de claridad: claridad intelectual (= precisión), claridad moral (= exigencia de autenticidad), claridad sentimental (= puesta en fuga de todo lo morboso). [...] Después de escuchar a Ortega, no se podía hacer pasar a nuestra inexperiencia la moneda falsa intelectual ni humana”<sup>206</sup>.

---

reflexión política. Los tomos de *El Espectador*, por sí mismos, podrían dar idea de la enorme capacidad filosófica y, en general, cultural, de Ortega, ya que trataba de manera original y competente cualquiera de estos campos del saber.

<sup>205</sup> En las *Memorias*, Marías nos ha regalado estampas orteguianas como éstas, en las que se notaba su interés por cada mujer concreta (y más si tenía viva vocación filosófica): “Lolita tenía en San Luis de los Franceses una alumna muy joven e inteligente, con viva vocación filosófica, Maruja Riaza. Animada por Lolita, había leído a Ortega, por quien sentía gran admiración. Antes de nuestro viaje [a Lisboa], le dio a Lolita una carta, pidiéndole que se la entregara. Así lo hizo Lolita, tan pronto como lo vimos, y le explicó de qué se trataba. [...] La víspera de nuestra marcha, paso largo rato preguntándole a Lolita, con gran detalle, por aquella muchacha: su edad, aspecto físico, personalidad, familia. Al ir a despedirnos a la estación, le dio una carta que le había escrito: una respuesta absolutamente personal a una muchacha concreta, imaginada sobre una información muy precisa” (J. MARÍAS: *UVP*, pp. 261-262). Es decir, que Ortega atendía a la persona concreta; para él la mujer, como hemos visto, no es un ideal al modo platónico, sino un ideal en el otro sentido: potenciación hasta la excelencia de la persona con su circunstancia.

<sup>206</sup> D. FRANCO: *España como preocupación*. Alianza Editorial, Madrid 1998, 2ª ed, pp. 497-498 y 500.



Es un texto significativo en sí mismo, ya que expresa la calidad humana que consiguieron las mujeres que estuvieron bajo su influjo y a su vez el hecho de que ellas mismas llegaron a ser conscientes de su influencia a largo plazo, de que su propia influencia era más amplia que la de la denominada anteriormente “intrahistoria”.

Un último aspecto que me parece muy interesante a señalar en este tema es la opinión orteguiana sobre la influencia de la mujer en el nivel de la sociedad con la calidad de sus preferencias; es su opinión que la mujer suele preferir al “hombre interesante”, porque tiene una gracia especial, pero de cara a la calidad de la civilización, este tipo de individuos no son los mejores, son más bien mediocres y esto no favorece el progreso de la sociedad. Es decir, que desde su punto de vista, el hombre interesante no es el mismo visto desde la mujer que desde el hombre.

Podemos pensar si es cierta esta opinión; en caso de que lo fuese, qué pasaría si la mujer eligiese con sus preferencias sentimentales a los mejores.

“Digámoslo con toda crudeza: a la mujer no le han interesado nunca los genios [...] Lo cierto es que las calidades que suelen estimarse más en el varón para los efectos del progreso y grandeza humanos no interesan nada eróticamente a la mujer. Dígaseme: ¿qué le importa a una mujer que un hombre sea un gran matemático, un gran físico, un gran político? Y así sucesivamente: todos los talentos y esfuerzos específicamente masculinos que han engendrado y engrosado la cultura y excitan el entusiasmo varonil son nulos para atraer por sí mismos a la mujer. [...] Es penoso advertir el desamparo de calor femenino en que han solido vivir los pobres grandes hombres. Diríase que el genio horripila a la mujer”<sup>207</sup>.

La perspicacia de Ortega es innegable, por eso, su opinión más sincera será justo la que se obtiene invirtiendo los términos: si la mujer se hace a sí misma capaz de valorar esas calidades, con su sistema de estimaciones y desestimaciones puede aminorar la mediocridad del hombre masa y lograr *una sociedad de hombres excelentes*. A esto es a lo que se ha denominado la doctrina del amor como elección.

---

<sup>207</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: OC V, pp. 522-523.

### **1.2.10. La doctrina del amor como elección: el fondo insobornable de la persona. Para una revisión de Stendhal**

Hemos visto cómo la actitud ante la mujer viene caracterizada por la comprensión de la vida misma como arte, en la que el amor y la amistad cumplen un papel decisivo. En ambas dimensiones, la mujer actúa desde su condición de mujer, al ponerla en juego hace posible una polaridad en la vida humana que la enriquece, sobre todo al nivel del perfeccionamiento personal.

En este sentido creo interesante detenerse en la doctrina del amor, por su enorme influencia en la posición de Marías, quien dirá que la condición sexuada de la persona implica “un sabor de lo humano”. En Ortega el amor es entendido como una *necesidad personal*, esto es, como una necesidad de la persona. ¿De cualquiera? Esta será la clave para entender su posición.

De la necesidad respecto a un *alguien determinado*, a quien se elige. Como hemos señalado, el amor consiste primeramente en un instante único, según Ortega es decisivo el “flechazo” (teoría del descubrimiento), pero a ello se añade un aspecto más, que es la teoría del amor como elección, sobre la que el filósofo trabajó entre 1921 y 1927.

Ortega conocía la obra de Stendhal y su opinión de que el amor es en realidad un proceso interior de cristalización. De la misma manera que en las minas de sal de Salzburgo se puede dejar una rama y al poco tiempo se recuperaría recubierta de refulgentes cristalizaciones, pero de simple sal, Stendhal opina que el amor es un proceso semejante: hay una atracción espontánea a la que posteriormente, se añaden caracteres y gracias, pero que tendrían existencia en el enamorado imaginante, más que en la persona real. Es decir, que sería un apoyo a la idea de que el amor es ciego.

Ante esta doctrina de las afinidades electivas, Ortega tiene un punto de vista claramente distinto: la elección en amor supone que es inteligente, que hay un momento o muchos de deslumbramiento, pero que en último término *elegimos de quién nos enamoramos*. En definitiva, que el amor tiene sus razones, como ya dijo Pascal.

La doctrina de la elección en amor, por lo tanto, significa que el amor no es ciego, sino todo lo contrario: que tiene los ojos bien abiertos, es capaz de descubrir lo que al hombre transeúnte le pasa inadvertido. Léase con detenimiento estos textos:

“[...] hay situaciones, instantes de la vida, en que, sin advertirlo, confiesa el ser humano grandes porciones de su decisiva intimidad, de lo que auténticamente es. Una de estas situaciones es el

amor. En la elección de la amada revela su fondo esencial el varón; en la elección de amado, la mujer. El tipo de humanidad que en el otro ser preferimos dibuja el perfil de nuestro corazón. Es el amor un ímpetu que emerge de lo más subterráneo de nuestra persona, y al llegar al haz visible de la vida arrastra en aluvión algas y conchas del abismo interior”<sup>208</sup>. “Amar es algo más grave y significativo que entusiasmarse con las líneas de una cara y el color de una mejilla; es decidirse por un cierto tipo de humanidad que simbólicamente va anunciado en los detalles de rostro, de la voz y del gesto. Amor es afán de engendrar en la belleza. *Tiktein en tô kalô*, decía Platón. Engendrar, creación de futuro. Belleza, vida óptima. El amor implica una íntima adhesión a un cierto tipo de vida humana que nos parece el mejor y que hallamos preformado, insinuado en otro ser”<sup>209</sup>.

La palabra decisiva del texto es precisamente “decidirse por”, porque expresa que el amor es, en último término, una elección. En este sentido, Ortega está mucho más cercano a la opinión de Pascal, según el cual los pintores se equivocan cuando pintan al amor con los ojos tapados, ya que la verdadera realidad del amor es ser perspicaz y tener una mirada generosa, y por eso sería más adecuado quitarle la venda y devolverle el goce de sus ojos<sup>210</sup>.

Con ello afirma que la mirada del hombre hacia la mujer no puede ser posesiva, no puede ser tampoco paternalista (de superior a inferior); la mejor mirada es el entusiasmo y esta excluye ambas tendencias erróneas. Y ésta, la mirada movida por el entusiasmo no es tampoco ingenua, sabe descubrir porque está movida por la intención de hacerlo. Es bien conocida a este respecto, desde las *Meditaciones del Quijote*, la actitud que pretende fomentar Ortega, sobre todo en los españoles: la del conexionar la realidad elemento con elemento y todo conmigo, esa actitud ante la realidad que llamó “ciencia general del amor” y que, en último término, es la filosofía misma<sup>211</sup>.

Con esta teoría de la elección en amor, Ortega está afirmando no sólo que el campo de los sentimientos no es irracional, sino además que explica otros fenómenos para los que no se había encontrado una explicación seria: uno de ellos, el hecho de que el amante parece descubrir nuevas notas que otros no ven; otro, el hecho curioso de que mujeres admirables parecen escoger a

---

<sup>208</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 500.

<sup>209</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 506.

<sup>210</sup> cfr. J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 264. El texto original en francés de Pascal dice así: “Les poètes n’ont donc pas de raison de nous dépeindre l’amour comme un aveugle: il faut lui ôter son bandeau et lui rendre désormais la jouissance de ses yeux ».

<sup>211</sup> “Hay, por consiguiente, en el amor una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros. Tal ligamen y compenetración nos hace internarnos profundamente en las propiedades de lo amado. Lo vemos entero, se nos revela en todo su valor. Entonces advertimos que lo amado es, a su vez, parte de otra cosa, que necesita de ella, y que está ligado a ella. Imprescindible para lo amado, se hace también imprescindible para nosotros. De este modo va ligando el amor cosa a cosa y todo a nosotros, en firme estructura esencial” (J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*, en: *OC I*, pp. 748-749).

individuos mediocres, o, por el contrario, hombres inteligentes, a mujeres de poco valor. Pero si el amor personal es capaz de descubrir, esto significaría que quien ama ve lo que al indiferente le pasa desapercibido.

Esto significaría, desde el punto de vista de Ortega, que *sólo el que ama es capaz de descubrir*; en realidad, su afirmación tiene un alcance mucho mayor: al ser el amor una elección hecha desde el fondo de la persona, muestra el quién que somos. Así, dirá con su tono jovial: "¿Por qué, en tesis general, no había de halagarnos que nuestros amores sean la manifestación de nuestro ser recóndito?"<sup>212</sup>. Si en todo lo que la persona hace: hablar, comportarse, si en su manera de vestir, en su gesto, su fisonomía e incluso en su escritura y en su forma de mirar se está revelando a sí misma, lo más razonable sería creer a Ortega en este punto, es decir, que siendo el enamoramiento un estado que nace de lo más profundo de la personalidad, es una revelación, quizás la más clara, de la persona, como sostiene más adelante: "en la elección amorosa revelamos nuestro más auténtico fondo"<sup>213</sup>. En este texto, se muestra entonces, la base que relaciona la cultura de la persona con la cultura del amor, y cómo una arrastra a la otra: cuánto más auténtica sea la persona individualmente y en sus elecciones, tanto más elevada será también la otra.

Es decir, que la realidad antropológica del enamoramiento implica un desvelamiento del quién de la persona, del *fondo insobornable*.

El término griego *a-letheia* como desvelamiento ha sido utilizado filosóficamente por Ortega, incluso antes que Heidegger. Engloba toda una teoría sobre la realidad, y en especial la realidad humana: hay una correspondencia o coincidencia del hombre consigo mismo, de lo externo con lo interno. Es una relación intrínseca y obligada, porque el hombre consiste en ambas cosas: pertenece a la vida humana esa constante patentización de la intimidad, la expresión y ejecución de los proyectos, la reabsorción de la circunstancia, la autenticidad. La autenticidad es la coincidencia del hombre consigo mismo, y esto significa la forma humana de la *aletheia*<sup>214</sup>.

Aplicada sobre la realidad personal, la *aletheia* se traduce en autenticidad, y como ya se ha indicado, se produce cuando la mujer expresa su más auténtico fondo ante un hombre, que no es un cualquiera, sino el que ella elige.

Desde este punto de vista, existe una correspondencia entre el "desvelamiento" de la mujer y el carácter insustituible del hombre elegido (indudablemente, hay que añadir que es un "hombre

---

<sup>212</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 501.

<sup>213</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 502.

<sup>214</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 589 y ss.

selecto”, y no un hombre-masa). La mujer no puede revelar su más auténtico fondo a alguien a quien previamente no haya elegido desde su fondo personal.

El amor como hecho antropológico revelaría en este sentido el más auténtico quién de la persona: “*Siendo el amor el acto más delicado y total de un alma, en él se reflejarán la condición e índole de ésta. [...] Por esta razón podemos hallar en el amor el síntoma más decisivo de lo que una persona es. [...] En nada como en nuestra preferencia erótica se declara nuestro más íntimo carácter*”<sup>215</sup>.

### **1.2.11. El amor según la razón vital: *Estudios sobre el amor***

Una consideración superficial podría concluir dos afirmaciones que es necesario puntualizar: la primera sería que un apartado como éste “sobra” en una tesis de filosofía. Como ya hemos visto detenidamente, esta aseveración procede del purismo europeo que ha separado la labor del intelectual de la vida espontánea; aseveración que no se cumple en Ortega, para quien el amor es ya una manifestación, y no poco importante, de la cultura a la que el intelectual debe prestar atención. Para quien, aún más, la filosofía misma es la “ciencia general del amor”.

La segunda consideración poco pensada sería que ya en el título se está introduciendo una posible contradicción, porque el amor pertenecería a una esfera irracional, mientras que la razón es el ámbito de “lo lógico”. Vemos aquí cómo pervive de algún modo en nuestra mentalidad colectiva la nietzscheana distinción entre lo dionisiaco y lo apolíneo.

Para Ortega, como ya hemos dejado entrever, esta consideración es bastante tosca. ¿Por qué? Porque el amor es también racional; dicho con mayor propiedad, como todo acto humano, cae debajo de la razón vital, es asunto de una *elección personal auténtica*, con lo cual es asunto sobremanera importante reflexionar sobre ello desde la filosofía y superar una extraña manera de ver ciertas parcelas de la realidad: “La religión y el amor tienen la desgracia de que no se suele pensar en ellos sino religiosa y amorosamente. De esta manera hemos hecho de esas dos cosas radiantes y benéficas dos cosas turbias, exageradas [...]. Abrigo la conciencia de que nuestra época va a ocuparse del amor un poco más seriamente que era uso. Va a tener el valor de mirar cara a cara el problema del amor”<sup>216</sup>. Más en concreto dirá: “reservemos buena parte de nuestra seriedad mental para el cultivo

---

<sup>215</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Para una psicología del hombre interesante”, en: *OC V*, p. 188.

<sup>216</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Leyendo el *Adolfo*, libro de amor”, en: *OC II*, p. 169.

del amor, de la amistad, de la metáfora, de todo lo que es virtual"<sup>217</sup>. La distinción de Nietzsche queda plenamente superada con la propuesta orteguiana de la razón vital, donde razón y vida no están contrapuestas, sino que son mutuamente necesitantes.

En este contexto es comprensible que haya propuesto una “cultura del amor”, como manifestación del nivel de civilización, que sería a gran escala la expresión de la vida noble e intensa, de la vida entendida como arte. Si la cultura en sentido orteguiano es la superación e integración de los contrarios, aún más lo será una cultura del amor, que a su modo de ver puede ser definida como la “integración de razón y sentimiento”.

Especifiquemos, aunque ya hemos visto su teoría del amor como elección, qué significa -y qué *no* significa- en sentido pleno “amor” para Ortega: Es una fuerza que nace del interior de la persona, que le llevan a buscar a otra, del otro sexo, no en general ("cualquiera"), sino en particular, una persona concreta, y que le lleva a buscarse/ perderse a sí mismo en ella. El amor es un acto individualizador: "El individuo enamorado se enamora por sí, es decir, en la autenticidad íntima de su persona, de una mujer que no es la mujer en general, ni la mujer cualquiera, sino ésta, precisamente esta mujer"<sup>218</sup>.

Está en las raíces del amor como elección, ya veremos radical, el ser un movimiento del alma hacia algo en un sentido excelente, superior, y que busca la unión y la continuidad.

La palabra que resume esta actitud ya ha aparecido, y va a seguir apareciendo en este estudio: es el entusiasmo. El entusiasmo, en este caso, por un cierto tipo de humanidad precisa que viene preanunciada con una corporalidad y una psique concretas. Por esta razón, el amor como elección se dirige *a la vez* hacia alma y cuerpo: “[...] el auténtico amor sexual, el entusiasmo hacia otro ser, hacia su alma y hacia su cuerpo, en indisoluble unidad [...]”<sup>219</sup>.

En este sentido es el amor un acto centrífugo del alma, siguiendo la teoría del filósofo alemán Pfänder, según la cual "va hacia el objeto en flujo constante y lo envuelve en cálida corroboración, uniéndonos a él afirmando ejecutivamente su ser"<sup>220</sup>. Esto produce una unión con la persona que se ama, que permanece incluso cuando no existe la unión o cercanía física, y que da como resultado una dilatación visual y una vivificación perenne, aunque el primer paso sea como un replegamiento del espíritu sobre sí, un estado que humorísticamente describe Ortega como "imbecilidad transitoria" o anquilosamiento de la mente, y también "angostura mental" o "angina psíquica", porque implica una

---

<sup>217</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Para la cultura del amor”, en: *OC II*, p. 279.

<sup>218</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Meditación del saludo”, en: *El hombre y la gente*, IX, en: *OC X*, pp. 260-261.

<sup>219</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 474.

<sup>220</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 462.

reducción del mundo habitual a lo esencial. Es, como tal, una operación compleja, por eso la define así: "El amor es obra de arte mayor, magnífica operación de las almas y los cuerpos"<sup>221</sup>.

Implica, en todo caso, dos movimientos simultáneos: una *salida de sí* que sólo el amor hace posible -el amor del hombre a la mujer es como un ensayo de transmigración, de ir más allá de sí, que inspira tendencias migratorias, y a la vez una *entrada dentro de sí*, en lo más profundo; podría parecer una contradicción, pero la realidad cotidiana muestra que el amor causa los dos movimientos: uno de concentración y otro de dilatación.

En cierto sentido, el fenómeno del amor humano en cuanto tal se asemeja a la experiencia mística, por el paralelismo en el lenguaje utilizado, la semejanza del proceso y las consecuencias en el estado habitual de la persona (estado de felicidad, actitud positiva ante la vida, "transfiguración" de la realidad); él mismo hace una interpretación muy interesante del amor en la mística, tomando base textos de Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz y el Maestro Eckhart, como una progresiva transformación de la persona, en lo que se refiere a los deseos y las acciones, hasta que lleguen a ser acciones y deseos de la divinidad; pero este es un tema que se aleja bastante de lo tratado y que dejamos para ocasión posterior<sup>222</sup>.

La culminación amorosa consiste en la absoluta compenetración, lo cual abarca todas las dimensiones de la persona: corporalidad, afectividad, psicología, inteligencia. Por eso es una determinación ontológica, que lleva a "estar al lado de lo amado, en un contacto y proximidad más profundos que los espaciales. Es un estar vitalmente con el otro"<sup>223</sup>. De hecho, hace notar que es un estar ontológicamente con el amado, fiel a su destino, sea el que sea, y este contacto y proximidad son más profundos que los espaciales.

Como es una determinación ontológica (es decir, que afecta al quién personal), tiene repercusiones en todas las dimensiones de la persona; esta entrega total afecta al tiempo, a todo el tiempo de la persona: su presente, su pasado y su futuro. De aquí proviene la impresión de infinitud que tiene la persona que ama: "El amante siente que la persona de la amada penetra hasta la suya hasta las últimas parcelas; que se halla disuelto, fundido, poseído en aquella. Todo él, enteramente, pertenece al ser amado [...]"<sup>224</sup>.

---

<sup>221</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 481.

<sup>222</sup> Sólo me limito a mostrar un texto en el que expresa claramente que ambos provienen de una fuente común (el subrayado es mío): "No se trata de que el misticismo proceda del "amor", sino de que *uno y otro poseen raíces comunes y significan dos estados mentales de organización análoga*. En uno y otro, la conciencia adopta una forma casi idéntica, que provoca una misma resonancia emotiva, para manifestar la cual sirven, indiferentemente, las fórmulas místicas y las eróticas" (J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 495).

<sup>223</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 471.

<sup>224</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Para la cultura del amor", en: *OC II*, p. 279.

Esto no significa una actitud idealista por parte de Ortega: en contraste con la teoría del amor sostenida por Stendhal, como hemos visto, se pone de manifiesto que el filósofo español está más de acuerdo con Pascal, porque considera idealista la posición de Stendhal. En este sentido Ortega sitúa verdaderamente las cosas en su verdadero lugar, al calificar la capacidad amorosa del ser humano como *un despertar progresivo de la atención*: "El amor no ve, pero no porque sea ciego, sino porque su función no es mirar. El amor no es pupila, sino más bien luz, claridad meridiana, que recogemos para enfocarla sobre una persona o cosa [...] El amor no miente, ni ciega, ni alucina; lo que hace es situar lo amado bajo una luz tan favorable que sus gracias más recónditas se hacen patentes [...] El amor es, por lo pronto, un grado superior de atención"<sup>225</sup>. Definición decisiva, que ya dice mucho de lo que no es el amor en la posición orteguiana, y echa por tierra toda interpretación idealista del mismo.

En todo caso, los argumentos orteguianos frente a Stendhal son convincentes, porque hacen ver hasta qué punto la elección en amor es un acto más de la persona, que parte de su raíz, y como tal, no puede consistir en error, en falsedad:

“Para dar al traste con la teoría de la cristalización basta con fijarse en los casos en que evidentemente no la hay; son los casos ejemplares del amor en que ambos participantes poseen un espíritu claro y, dentro de los límites humanos, no padecer error. Una teoría del erotismo ha de comenzar por explicarnos sus formas más perfectas, en vez de orientarse, desde luego, hacia la patología del fenómeno que estudia. Y el hecho es que, en aquellos casos, en vez de proyectar el hombre donde no existen perfecciones que existen en la mente, halla de pronto existentes en una mujer calidades de especie hasta entonces desconocidas por él. Nótese que se trata precisamente de calidades femeninas. ¿Cómo pueden estas, si son un poco originales, preexistir en la mente de un varón? O viceversa, de excelencias varoniles que la mente femenina anticipase”<sup>226</sup>.

Pero, sobre todo actualmente, el verdadero amor y el enamoramiento se suelen confundir con otros elementos, como son los estados psicológicos, los actos o palabras, el fervor sensual, el cariño o la pasión. Ninguno de ellos refleja fielmente lo que el amor es, aunque cuando el amor existe, se pueden dar algunos o todos esos elementos, pero como resultados, no como raíces del fenómeno. El amor, según su punto de vista, tiene dos ingredientes: "el sentirse “encantado” por otro ser que nos produce “ilusión” íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona, como si nos

---

<sup>225</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Las Atlántidas*, en: *OC III*, pp. 753-754.

<sup>226</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, pp. 475-476.



hubiera arrancado de nuestro propio fondo vital y viviésemos trasplantados a él, con nuestras raíces vitales en él. [...] El enamorado se siente entregado totalmente al que ama; donde no importa que la entrega corporal o espiritual se haya cumplido o no. [...] No es un querer entregarse: es un entregarse sin querer"<sup>227</sup>.

También deshace la idea falaz pero muy extendida de que el amor es una tendencia inferior, "una fuerza elemental y primitiva que se engendra en los oscuros senos de la animalidad humana y se apodera brutalmente de la persona, sin dejar intervención apreciable a las porciones superiores y más delicadas del alma"<sup>228</sup> como sostienen muchas mitologías; por el contrario, sostiene que se aleja de lo animal y se acerca más bien a *una específica creación humana*, que la hacen semejante a un género literario, en el sentido de que es una creación nada primitiva, sino espiritual, y las mejores manifestaciones de amor humano aparecen sólo en ciertas etapas y formas de la cultura, cuando existe un nivel humano determinado y se dan tres condiciones: de percepción (captación de la persona), de emoción (respuesta sentimental) y de constitución (del alma).

La primera consiste en ser vitalmente curioso de humanidad, de la persona como totalidad viviente, como módulo individual de existencia; la segunda se refiere a una especial intuición que nos permite descubrir rápidamente la intimidad de otros hombres. Normalmente existe en personas con agudeza intelectual, y en esto Ortega ve una refutación a la opinión común de que el amor es irracional, ilógico y surge sin más. Señala además que "esa intuición suele darse relativamente más en la mujer que en el hombre, al revés que el don del intelecto, tan sexuado de virilidad"<sup>229</sup>. Ortega interpreta este hecho como la existencia de ciertas razones para amar, para justificar el amor ante sí mismo. Por lo tanto, no es un fenómeno simple, sino complejo, que lleva en sí elementos de "la fantasía, el entusiasmo, la sensualidad, la ternura y muchos otros simples de la química íntima"<sup>230</sup>.

Por esta razón el auténtico amor sexual es entendido por Ortega como radicalmente opuesto al instinto sexual, y entiende el primero como un amor inalienable, como *la necesidad de la otra persona en cuanto persona* (la expresión que mejor indica esta realidad es la brillante "irremediable elección"<sup>231</sup>), en la que se contemplan determinadas perfecciones, y que es una fuerza que impulsa el perfeccionamiento de la especie; mientras que el instinto sexual sería la atracción de un cuerpo en cuanto cuerpo capaz de producir placer subjetivo: "El instinto sexual asegura tal vez la conservación de la especie, pero no su perfeccionamiento. En cambio, el auténtico amor sexual, el entusiasmo

---

<sup>227</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Para una psicología del hombre interesante", en: *OC V*, pp. 185-186.

<sup>228</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Para una psicología del hombre interesante", en: *OC V*, p. 188.

<sup>229</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Para una psicología del hombre interesante", en: *OC V*, p. 192.

<sup>230</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Para la historia del amor", en: *OC IV*, p. 39.

<sup>231</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Intimidades", en: *OC II*, p. 728.

hacia otro ser, hacia su alma y hacia su cuerpo, en indisoluble unidad es, por sí mismo, originariamente una fuerza gigantesca encargada de mejorar la especie"<sup>232</sup>.

La peculiaridad de éste es descrita como un ensayo de canjear dos soledades, como un deseo de una "individualidad de dos", como un "sentirse poroso para otra individualidad, de suerte que sólo en la fusión de ambas [...] halla satisfacción"<sup>233</sup>. Este deseo se completa en la generación, que es el deseo de dejar simbolizada la unión en un hijo, el cual significa para Ortega una persona en la que se siguen actualizando las perfecciones de la persona a la que se ama, "es unión de ambos personificada y es afán de perfección en carne y en alma"<sup>234</sup>, siguiendo en este punto concreto la doctrina platónica de concebir el amor como anhelo de engendrar en lo perfecto.

El amor no es siempre igual históricamente, sino que cada época tiene su propio modelo del sentimiento amoroso, que impregnan la cultura y la sociedad correspondiente: El sentimiento humano tiene, como todo lo humano, su evolución y su historia, que se parecen sobremanera a la evolución y la historia de un arte. Se suceden en él los estilos.

Cada época posee su "estilo de amar"<sup>235</sup> porque todo lo humano tiene grados, y esto implica que el nivel debe ser alcanzado por cada época y hay peligro de perderlo; cada época debe volver a conseguir el nivel máximo. Un elemento que no se puede olvidar, al tratar este tema, es el aspecto del lenguaje, que puede ser lenguaje hablado, pero también lenguaje gestual, como el que expresa, por ejemplo, la caricia.

Hace un análisis de las diversas formas de amor, entre las que destaca el "amor romántico", propio del siglo XVIII, como culminación del proceso iniciado en el siglo XIII, con el "amor cortés" al que ya hicimos alusión, el "amor gentil" del siglo XIV, el "amor platónico" del siglo XV y la estima del siglo XVII. Con todo ello, el siglo XVIII llega a una forma que Ortega considera "una de las creaciones más sugestivas de la evolución humana"<sup>236</sup>.

Detrás de cada una de esas interpretaciones, hay una gran teoría de los sentimientos: Platón, los estoicos, Santo Tomás, el pensamiento árabe, Descartes y Spinoza, hasta el siglo XX, en que el tema ha sido tratado por Pfänder y Scheler.

---

<sup>232</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 473.

<sup>233</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 474.

<sup>234</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 474.

<sup>235</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Para la historia del amor", en: *OC IV*, p. 36: "El sentimiento amoroso tiene, como todo lo humano, su evolución y su historia, que se parecen sobremanera a la evolución y la historia de un arte".

<sup>236</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Para la historia del amor", en: *OC IV*, p. 39.

Lo peligroso de nuestra época es que no tiene una forma definida<sup>237</sup>, más aún, que no es consciente de los niveles a que se ha llegado en otras épocas y que, aunque tendría un rico arsenal donde elegir, muchas veces se conforma con una visión meramente instintiva. Es peligroso porque es una ausencia que se convierte en carencia, en un vacío que revela una pobreza interior, en cuanto a una fuente de vitalidad: "Nada hay tan fecundo en nuestra vida íntima como el sentimiento amoroso, tanto, que viene a ser el símbolo de toda fecundidad"<sup>238</sup>. Se comprende que si este no encuentra un cauce por donde expresarse en libertad pero a la vez según la verdad de la persona, el resultado será un empobrecimiento de esta faceta de su personalidad, lo cual tiene repercusiones en las demás.

Esta repercusión general es demostrada cuando describe el amor como una fluencia que va desde la persona que ama a lo amado: "el amor es una fluencia, un chorro de materia anímica, un fluido que mana con continuidad, como de una fuente. Podríamos decir, buscando expresiones metafóricas que destaquen en la intuición, que el amor no es un disparo, sino una emanación continuada, una irradiación psíquica que del amante va hacia lo amado. No es un golpe único, sino una corriente"<sup>239</sup>.

Siguiendo la experiencia cotidiana, se puede deducir que el amor no es separable del dolor. El segundo viene a ser el contrapeso del primero, de manera que tanto amamos cuanto estamos dispuestos a sufrir por lo amado; amar se convierte no en algo ilusorio, sino que se "aparece como una terrible y serena decisión de padecer" lo cual se convierte en el más admirable hecho del universo.

En este sentido, la posición de Ortega sería distante a la de Spinoza, quien sostiene que hay una relación estrecha entre amor y alegría; en realidad, para Ortega, amor también implica alegría, pero es claramente en el dolor cuando "el verdadero amor se percibe mejor a sí mismo y, por decirlo así, se mide y calcula a sí propio en el dolor y sufrimiento de que es capaz"<sup>240</sup>.

Además de esta teoría general sobre el amor y sobre la cultura del amor, Ortega ha desarrollado las implicaciones concretas de la mujer en este campo, sobre todo derivadas de sus descubrimientos en *Vitalidad, alma, espíritu*, esto es, de sus investigaciones en el mapa anímico de la persona, en lo que vimos que él entendía por Antropología filosófica.

---

<sup>237</sup> Marías ha hecho ver cómo en la poética del s. XX, en concreto en la de Pedro Salinas, se ha hecho posible una expresión a la altura de los tiempos, es decir, que se ha cumplido la carencia que Ortega echaba en falta.

<sup>238</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: OC V, p. 458.

<sup>239</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: OC V, p. 460. Veremos cómo todas estas facetas han sido magníficamente resumidas por Marías bajo el término 'efusión'.

<sup>240</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: OC V, p. 459. Vamos viendo hasta qué punto la doctrina orteguiana sobre el amor es plenamente cercana a la verdad de la persona y a la realidad misma.

La relación de la mujer con su cuerpo tiene consecuencias especialmente importantes en el campo del amor, porque para ella van unidos el afecto psíquico y la atracción física respecto al hombre (fruto de la propia unión que ella tiene y que de alguna manera traspasa al campo de sus sentimientos y a la relación con el otro sexo); se puede señalar además que en principio, hasta que tiene experiencia directa del comportamiento masculino, ella traspasa sus propios sentimientos hacia el hombre, y normalmente supone que en él también se dan la unión del plano afectivo y de la atracción física, sin tener en cuenta las diferenciaciones psicológicas que hace notar Ortega.

En el hombre, por el contrario, pueden existir dos extremos: o el amor carnal, en el que sólo existe una atracción física -"es normal que el hombre sienta deseos y placentero arrebatos carnales hacia mujeres que no despiertan en su ánimo el menor afecto. Por decirlo así, envía a su cuerpo para que cumpla los ritos del amor carnal, con total ausencia de su espíritu"<sup>241</sup>-, o también el amor espiritualista, en el que el hombre se hace una imagen ideal de la mujer amada -"no es raro que el hombre de extremada selección y firme disciplina mental experimente un amor puramente psíquico, hecho todo él de místicos sentimientos, sin ganga alguna de carnales instintos"-.

Ortega señala explícitamente que ambas tendencias *repugnan* a la mujer y le hacen, en cierto modo, reaccionar ante un tipo de amor no personal; en el primer caso, porque la hacen sentirse como un mero objeto y para ella es muy difícil una entrega sincera si no existe afecto y en el segundo, porque siente que su condición concreta de mujer es olvidada, y de alguna manera teme el momento en que la realidad se presente como es para la otra persona. En ambos casos se olvida la corporalidad como dimensión de la persona, y como ya se ha visto, la unión estrecha en que la mujer vive con él no tolera que su persona sea dividida interiormente.

En los dos casos, la mujer se siente de algún modo defraudada, ya que se olvida una parte de su persona femenina, y cuando ella ama de un modo auténtico, no sólo sucede que ella se entrega plenamente, en todas sus dimensiones personales, sino que exige al hombre una efusión análoga.

En ambos casos, el hombre se debe esforzar para llegar a un equilibrio que para la mujer parece ser fácil de conseguir, por la unión estrecha entre su psicología y su corporalidad: "Merced a su afortunada predisposición psicológica logra, pues, la mujer, desde luego y sin esfuerzo, esa perfecta unidad entre el amor del alma y del cuerpo que es, sin duda, la forma ejemplar y la ecuación

---

<sup>241</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo", en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 221.

moral del erotismo. Norma y ejemplo a que sólo ciertos hombres egregios, de exquisita condición, consiguen elevarse"<sup>242</sup>.

En este sentido, la entrega corporal de sí misma que hace la mujer en el campo del amor es ya un símbolo de su entrega personal, de su donación espiritual, de un modo quizás más claro que en el hombre, porque cuando ella la manifiesta, significa que ya existe anteriormente una predisposición psicológica y un afecto previo, mientras que en el hombre puede ser una mera muestra de pasionalidad, en la que no interviene la psicología ni tampoco la afectividad.

El ideal de mutua entrega a que ambos, hombre y mujer tendrán que aspirar para que el amor llegue realmente al nivel de lo humano será individualizarlo, en el sentido de llegar a conseguir que la realidad personal del otro llegue a ser “imprescindible”, que sin ello no se pueda vivir: “[...] El amor nos liga a las cosas, aun cuando sea pasajera. [...] ¿Qué es lo que sentimos cuando amamos a una mujer, cuando amamos la ciencia, cuando amamos la patria? Y antes que otra nota hallaremos esta: aquello que decidimos amar se nos presenta como algo imprescindible. ¡Imprescindible! Es decir, que no podemos vivir sin ello, que no podemos admitir una vida donde nosotros existiéramos y lo amado no”<sup>243</sup>.

Hasta aquí los rasgos más destacados de la teoría general orteguiana sobre el amor, que dan idea de su enorme originalidad, y también de su posible fecundidad.

Por su interés, creo interesante ampliar algunos de los aspectos que hemos ido viendo, en concreto la idea de entrega por encantamiento y la “geometría sentimental”, el estar de la mujer (en sí misma) y un aspecto muy relacionado con éste, la idea de que la mujer tiene un alma mucho más corporal que el hombre, esto es, que su cuerpo está transido de alma.

Todos ellos tendrán gran influencia en las posiciones mariasianas sobre el tema, siempre desde un pensamiento capaz de partir del maestro pero sin quedarse en él.

---

<sup>242</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo”, en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 221.

<sup>243</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*, en: *OC I*, p. 748. Evidentemente, este texto debe ser leído también como *¿Qué es lo que sentimos cuando amamos a un hombre?*, desde el lado de la mujer.

### 1.2.12. La entrega por encantamiento y la *geometría sentimental*

En Ortega, pues, el amor no tiene que ver ni con un mero sentimiento, ni mucho menos con una pasión, sino más bien con una variación que afecta al centro de la persona, y que, en consecuencia, hace variar también la relación de este centro con el entorno.

Una de sus definiciones sobre el amor es la acertada “entrega por encantamiento”, es decir, una libre apertura del yo personal causada por el atractivo no sólo físico de otro yo personal. Marías completará esta brillante definición del amor con la de “interpenetración de las almas”, que refleja la paralela unión corporal.

“El amor en sentido estricto, el amor de enamoramiento (distinto del fervor sensual, del *amour-vanité*, del embalamiento mecánico, del “cariño”, de la “pasión”) se caracteriza por dos ingredientes: “el sentirse ‘encantado’ por otro ser que nos produce ‘ilusión’ íntegra y el sentirse absorbido por él hasta la raíz de nuestra persona, como si nos hubiera arrancado nuestro propio fondo vital y viviésemos trasplantados a él, con nuestras raíces vitales en él”. Es la *entrega por encantamiento*”<sup>244</sup>.

El hecho de que es una variación del yo personal viene expresado del mejor modo posible en un texto originalmente llamado “la geometría sentimental”, expresando que incluso las distancias físicas quedan modificadas por la proyección afectiva, y más, aún, que el “centro” personal del yo ha quedado desplazado, al estar orientado, proyectado, hacia el de la amada.

“Entre los muchos recuerdos y papeles que conservo de mi amigo A..., hallo éste, donde se alude a la geometría sentimental [...].

“Hoy me he enterado de que Soledad se fue ayer de Madrid para una ausencia de varios días. He tenido al punto la sensación de que Madrid se quedaba vacío y como exangüe. ¡Una impresión que han sentido todos los enamorados del mundo, pero no por eso menos extraña! Madrid sigue igual, con sus mismas plazas y calles, el mismo rumor de tranvías y bocinas, la misma gente y el mismo tráfico; los mismos árboles en los jardines y, sobre los tejados, el mismo tránsito de nubes blancas y redondas que ayer y anteayer. Sin embargo, todo eso parece haberse vaciado de sí mismo y conservar sólo su exterior, su careta. Lo que han perdido es una peculiar dimensión de realidad: perduran ante mis ojos y oídos, pero han dejado de existir para mi interés.

“Ahora noto hasta qué punto mi amor a Soledad irradiaba sobre toda la ciudad y toda mi vida en ella. Ahora advierto que aun las cosas más remotas, que menos parecían tener que ver con Soledad,

---

<sup>244</sup> J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, p. 141.

habían adquirido una cualidad suplementaria en relación con ella, y que esa cualidad era para mí lo decisivo en cada una.

“Los mismos atributos geométricos, topográficos, de Madrid, han perdido toda vigencia. Y es que hasta la geometría sólo es real cuando es sentimental. Antes tenía para mí esta ciudad un centro y una periferia. El centro era la casa de Soledad; la periferia, todos aquellos sitios donde Soledad nunca aparecía, vago confín casi inexistente [...]. Unas cosas estaban cerca y otras lejos, según su distancia del lugar donde yo esperaba ver a la dulce criatura. A veces estas medidas parecían inversas de las que un agrimensor hubiera abstractamente calculado. Cuando yo estaba seguro de que iba a hallar en algún punto a Soledad, un camino largo hasta ella era para mí la más corta distancia, y en cambio, un breve trecho recorrido sin la esperanza de hallar a su cabo la suave piel mate de Soledad, era una distancia interplanetaria. [...] Todo, en fin, parece trastocar su ordenación e irse articulando en el sentido y bajo el influjo del nuevo centro geométrico de atracción sentimental”<sup>245</sup>.

En este texto se pone de manifiesto mejor que en ningún otro de Ortega cómo la mujer, simplemente con serlo, puede modificar la manera masculina de captar la realidad, de posicionarse ante ella. Especialmente la última frase expresa que en este fenómeno el hombre encuentra de modo paradójico que el mundo en el que *ya* vivía se reordena y se articula, tomando la forma de la novedad permanente.

Esta es justo la mayor influencia que Ortega contemplará de la mujer hacia el hombre: orientar su mirada, antes cerrada para ciertas realidades, y aprender nuevos métodos para valorarlas.

### **1.2.13. El ser y el estar de la mujer: completando el hacer masculino**

Ortega, pues, parece estar afirmando que la mujer es para el hombre un arte, un ideal dinámico, sobre todo por su forma de ser, y más en concreto por su forma de *estar*. De estar en sí misma y de estar con el hombre. Y que justamente este “saber estar” es lo que garantiza la influencia de la mujer en la historia, porque engloba no sólo su influencia indirecta, o sólo en sentido sentimental, sino también su influencia profesional y social (la primera podría ser comprendida como un “estar” familiar, pero la segunda como un “estar” social, que no tienen por qué estar contrapuestos).

---

<sup>245</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Geometría sentimental”, en: *OC II*, pp. 584-585.

Llevaría muy lejos analizar hasta el fondo la enorme aportación de Ortega y de Marías al haber asimilado el significado antropológico de este verbo, casi exclusivo del español<sup>246</sup>; vamos a señalar en qué sentido es interesante para el tema que nos ocupa.

El verbo “estar” nos permite comprender a la persona como un ser dotado de interioridad pero abierto a su circunstancia, esto es, un ser que *está* instalado corpóreamente e interactúa con su entorno; el verbo estar, por lo tanto, libera al ser personal de la constrictión fija del “ser” y permite entenderlo más bien como un ser proyectivo, *futurizo*, que se hace de anticipación, pero sin perder el anclaje en el presente. La expresión que mejor expresa la cualidad personal es “un dentro que se hace un fuera”, en otras palabras, un “ser que *está* abierto a la realidad” (con lo que esto implica de posicionamiento circunstancial, en un momento y un espacio concretos).

Hemos visto más arriba cómo según Ortega la misma apertura a la realidad es distinta según sea masculina o femenina, porque la exteriorización del “dentro” *ya* es sexuada. Es decir, que la mujer está instalada corporalmente y personalmente de un modo distinto que el hombre, en su propio yo.

Es a propósito de esta diferente instalación antropológica cuando Ortega desarrolla sus reflexiones sobre otra estupenda palabra española, el ensimismamiento, que consiste literalmente en un volverse sobre sí mismo. Genialmente dirá que hay un ensimismamiento masculino y otro femenino, porque el estar en sí mismo de cada uno de los sexos es radicalmente -en su raíz- distinto: “[...] el ensimismamiento, como todo lo humano, es sexuado, quiero decir que hay un ensimismamiento masculino y otro ensimismamiento femenino. Como no puede menos de ser, ya que la mujer no es *sí mismo*, sino *sí misma*”<sup>247</sup>.

Aplicado a la mujer -ya vimos, al exponer *el ser y el estar de la mujer criolla*, la manera particular de humanidad que implica-, esto significará que al abrirse al mundo, su apertura toma la forma del estar relacional. Marías desarrollará estas intuiciones orteguianas, hasta el punto de que tomará esta apertura relacional de la mujer como punto de apoyo para afirmar que la mujer es “dónde el hombre puede estar”<sup>248</sup>, es decir, un espacio no físico donde el hombre haga pié en la vida, ya que su interioridad relacional hace posible la experiencia del “estar habitado por otros”.

Por lo tanto, el ensimismamiento de la mujer es diferente al masculino, sobre todo porque incluso la soledad de la mujer sigue siendo relacional; esto explicaría el fascinante atractivo que tiene

---

<sup>246</sup> Cfr. mi artículo “El español como lengua filosófica”, publicado en la Revista argentina *Persona*, nº 17, agosto 2011, y disponible en: [http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17\\_lenguaje2\\_0.pdf](http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17_lenguaje2_0.pdf)

<sup>247</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Ensimismamiento y alteración”, en: *El hombre y la gente*, I, en: *OC X*, p. 156.

<sup>248</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*. Alianza Editorial, Madrid 1998, 1ª reimpresión en “El Libro de Bolsillo”, p. 171.



para Ortega el espacio interior de la mujer que verdaderamente lo es, un espacio que está hecho de sí misma pero no sólo.

Lo más importante, en la interpretación de Ortega sobre la mujer, es el hecho de la consideración del mismo “estar” femenino, que él ha visto como un contrapunto al “hacer” masculino; mientras que el estar en el mundo del hombre estaría más orientado a la acción, a un desarrollarse progresivo en relación *con las cosas*, Ortega ha visto en esta capacidad de autodomínio de la mujer la magnífica posibilidad del sosiego, de la serenidad, que serían precisamente los fundamentos de la “vida noble e intensa”, de la vida entendida como arte; el hacer de la mujer sería, pues, un hacerse a sí misma. En el siguiente fragmento se muestra su admiración por una forma de humanidad que es capaz de producir vitalidad sin apenas hacer nada: “todo lo que hace la mujer lo hace sin hacerlo, simplemente estando, siendo, irradiando [...] La influencia de la mujer es poco visible precisamente porque es difusa y se halla dondequiera. No es turbulenta como la del hombre, sino estática, como la atmósfera”<sup>249</sup>.

O también, en otro pasaje: “Ahora bien: donde lo cotidiano gobierna es siempre un factor de primer orden la mujer, cuya alma es en extremo cotidiana. El hombre tiende siempre más a lo extraordinario; por lo menos, sueña con la aventura y el cambio, con situaciones tensas, difíciles, originales. La mujer, por el contrario, siente una fruición verdaderamente extraña por la cotidianidad”<sup>250</sup>. En otros fragmentos, hablará de una influencia ubicua e invisible, por la misma razón inevitable.

Mientras en el hombre sería un impulso hacia lo externo, hacia lo nuevo, la mujer sería un ser orientado hacia lo cotidiano, hacia la vida real; interesante es también esta afirmación, porque muestra hasta qué punto el orden social depende de la acción de la mujer: “[...] el hombre va a la mujer como a una fiesta y a un frenesí, como a un éxtasis que rompa la monotonía de la existencia, y encuentra casi siempre un ser que sólo es feliz ocupado en faenas cotidianas [...]. Tanto es así, que con gran sorpresa por cierto, los etnógrafos nos muestran que el trabajo fue inventado por la mujer; el trabajo, es decir, la faena diaria y forzada, frente a la empresa, el discontinuo esfuerzo deportivo y la aventura”<sup>251</sup>.

---

<sup>249</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*”, en: *OC III*, pp. 734-735.

<sup>250</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, p. 519. Esta afirmación quizás se haya modificado en las últimas décadas por dos factores: la universalización de los medios de comunicación y de los sistemas de transporte, accesibles igualmente para hombre y mujer. Esto ha producido que también para la mujer un factor importante de la vida sea el descubrimiento y la novedad.

<sup>251</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Estudios sobre el amor*, en: *OC V*, pp. 519-520.

En Ortega este “retardamiento” del afán impulsor masculino tiene su parte positiva y su parte negativa: por un lado, significará que gracias a la mujer, los logros masculinos no son ciegos, sino que se van asimilando de cara a un nivel mayor de civilización; la parte negativa será que con un afán excesivo de seguridad, la mujer mediatiza en cierto modo al hombre, porque podría hacer de la vida una existencia standard, siendo la vida misma descubrimiento e inseguridad.

Desde el punto de vista de Marías, como veremos, este carácter “cotidiano” y laborioso de la mujer no es en absoluto negativo; con su forma de ser persona, él ha sabido ver en las capacidades de la mujer a la vez la novedad permanente unida a la cotidianeidad; esto es, para él, las relaciones humanas han tenido *argumento*, y por eso, “vida normal”, con sus ingredientes de amistad y trabajo, ha sido permanentemente un sinónimo de vida interesante y feliz. Además, en su caso concreto, el deseo de descubrimiento permanente, asociado a lo masculino, ha sido complementado con el hecho de que la mujer misma le ha parecido un permanente descubrimiento -de nuevo el concepto de *aletheia*-.

Desde su ensimismamiento, desde su estar irradiante, la mujer sería un ideal dinámico que impulsa al hombre a que su acción no sea activismo, a que su actitud de dominio respecto al mundo no sea dominante, es decir, como se ha visto en el texto sobre la Gioconda, visto más arriba, a *equilibrar* su relación con el mundo.

#### **1.2.14. Alma corporal, cuerpo transido de alma**

En sus escritos de madurez, Ortega desarrolló otras posiciones, desde su conocimiento de la fenomenología y sobre todo desde sí mismo y su propia filosofía de la razón vital. Una muestra de ello serían sus escritos “Breve excursión hacia Ella” y “Vitalidad, alma, espíritu”, como estudios bio-psicológicos de la mujer. Es un punto de vista complejo, pero muy original.

Por esta razón en el artículo de Marías “La interpretación de la mujer en la obra de Ortega” encontramos sólo breves alusiones a estas posiciones de madurez, ya que hubiesen implicado largas explicaciones, que Marías dio, por cierto, en sus propias obras sobre la mujer. Dice así Marías: “Hay en los últimos escritos de Ortega otros puntos de vista sobre la mujer, pero entrar en sus supuestos nos llevaría demasiado lejos y nos exigiría demasiado tiempo. [...] Ortega cree que es el alma femenina la que nos hace ver femenino su cuerpo. El alma de la mujer lo hace ver femenino. El alma

de la mujer es más corporal, pero su cuerpo está transido de alma. Deseamos a la mujer porque su cuerpo es un alma”<sup>252</sup>.

En este último apartado vamos justamente a intentar desentrañar esas últimas posiciones, y por qué, aunque nos lleve un poco lejos y nos exija un poco de tiempo, nos conducen a conclusiones que es necesario tener en cuenta, ya que se trata precisamente de problemas contemporáneos que nos afectan hoy día. En la cautela de Marías podría leerse la conciencia de que es un asunto complejo - como todo lo relacionado con la subjetividad humana, con el campo al que nos referimos con el concepto “alma”- y que además requiere de ciertas matizaciones, como de hecho hizo.

En el primero de esos dos escritos, Ortega asimila y supera un aspecto concreto de la teoría fenomenológica, según la cual la presencia del otro es comprendida desde una proyección sobre su cuerpo de nuestro yo íntimo. Desde el punto de vista de Husserl, entonces, el otro es considerado como "otro yo". El punto de vista de Ortega será aproximadamente el contrario: a través del cuerpo, se descubre a la persona como tal; por eso el otro no es un "otro yo", sino *radicalmente un tú distinto al yo*, pero con el que es posible establecer una comunicación con mayor o menor profundidad.

Una refutación al argumento de Husserl está justamente en la observación y comparación de los órganos corporales que son similares en el hombre o en la mujer; según Ortega, son una muestra no de la igualdad, sino más bien de la diferencia; él mismo hace notar que es un fenómeno sorprendente. Es el fenómeno de la com-presencia, que consiste en "el prodigioso descubrimiento que es la aparición de un ser humano femenino, completamente distinto de mí"<sup>253</sup>; por él, el hombre capta en la mujer (y podría añadirse que también sucede desde la mujer hacia el hombre) una forma diferente de humanidad, precisamente porque todo su cuerpo y su modo de comportarse ya está impregnado de feminidad (o masculinidad). Ortega sostiene que el cuerpo es la expresión visible de aquello que la mujer es interiormente: es la intimidad de la mujer la que rezuma sobre su cuerpo y su manera de actuar.

"Todas y cada una de las porciones de su cuerpo nos com-presentan, nos hacen entrever la intimidad de aquel ser que, desde luego, nos es *la* Mujer, y esta feminidad interna, una vez advertida, rezuma sobre su cuerpo y lo feminiza. La advertencia es paradójica, pero me parece innegable: no es

---

<sup>252</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 269.

<sup>253</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 223.

el cuerpo femenino quien nos revela el “alma femenina”, sino el “alma” femenina quien nos hace ver femenino su cuerpo”<sup>254</sup>.

En el ensayo "Vitalidad, alma, espíritu" hace un fino análisis de la interpenetración de cuerpo y alma en la mujer y de la existencia de estos tres niveles: vitalidad, alma, espíritu, en la interioridad de la persona. "El primer paso hacia ella [hacia una idea de la intimidad humana] es una topografía de las grandes zonas o regiones de la personalidad. Yo creo que, por lo menos, hay que distinguir tres, cuyos contornos y caracteres se aclaran mutuamente”<sup>255</sup>.

Según Ortega, existe un alma corporal, también denominada vitalidad, que debe ser entendida como una parte de nuestra persona que está enraizada en el cuerpo, en la que residen los instintos de defensa y ofensa, de poder y de juego, las sensaciones orgánicas, el placer y el dolor, la atracción de un sexo por el otro, incluso la sensibilidad para los ritmos de música y danza<sup>256</sup>. En esta alma corporal ve Ortega la base sobre la que se apoya la personalidad. Pero quizás lo más interesante de este elemento es que lo considera como una muestra de la indisolubilidad en la persona del cuerpo y del alma: "Sirve este alma corporal de asiento o cimiento al resto de nuestra persona. [...] Nuestra persona toda, lo más noble y altanero, lo más heroico de ella, asciende de ese fondo oscuro y magnífico, el cual, a su vez, se confunde con el cuerpo. Es falso, es inaceptable pretender seccionar el todo humano en alma y cuerpo. No porque sean distintos, sino porque no hay modo de determinar dónde nuestro cuerpo termina y comienza nuestra alma. Sus fronteras son indiscernibles [...]”<sup>257</sup>.

En el alma corporal "se funden radicalmente lo somático y lo psíquico, lo corporal y lo espiritual, y no sólo se funden, sino que de ella emanan y de ella se nutren. [...] El resto de nuestro carácter dependerá de lo que sea nuestra vitalidad”<sup>258</sup>. A esto contribuye el hecho de que tenemos una vivencia del cuerpo vista desde dentro, además de una consideración exterior, como la que se aplica a otros seres, animales o inertes; en este sentido, añade Ortega, sería un aspecto interesante para cada persona conocer cuál es el paisaje interno de su propio cuerpo, o, en otras palabras, el intracuerpo, porque tiene una profunda relación con las raíces del propio carácter. Es decir, del conocimiento del intracuerpo depende en gran medida la sensación de bienestar o malestar general de la persona. Normalmente es un hecho conocido que actuamos con nuestro cuerpo y esta

---

<sup>254</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella”, en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 224.

<sup>255</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Vitalidad, alma, espíritu”, en: *OC II*, p. 570.

<sup>256</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Vitalidad, alma, espíritu”, en: *OC II*, p. 568.

<sup>257</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Vitalidad, alma, espíritu”, en: *OC II*, p. 568.

<sup>258</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Vitalidad, alma, espíritu”, en: *OC II*, p. 570.

habitualidad hace que lo pasemos por alto; pero cuando existen trastornos más o menos graves, es cuando empieza a atraer la atención y, más aún, que ésta se concentre en la interioridad; es un hecho que el dolor descubre zonas del cuerpo que no se conocían (en el sentido de que se dan por supuestas) y que desvía la atención de lo externo, concentrándola en el propio yo. No sólo en el sentido del propio cuerpo, sino más allá de él, en la propia conciencia: "Al llevar cada cual su intracuerpo consigo, en perenne compañía, no solemos parar mientes en él. Es el personaje invariable que interviene en todas las escenas de nuestra vida y, por lo mismo, no atrae la atención. Mas cuando en él se producen esas insólitas sensaciones, la atención comienza a retrotraerse del mundo externo y a fijarse con frecuencia e insistencia anormales en la interioridad de nuestro cuerpo. [...] Y llega, con el hábito, a ser un virtuoso del escucharse a sí mismo. [...] Iniciada así la conversión, educada y afinada, puedo luego penetrar hasta lo psíquico y espiritual"<sup>259</sup>.

En segundo lugar, el alma, en el pensamiento de Ortega, alude a un estado intermedio entre vitalidad y espíritu. En ella se encuentran los sentimientos y emociones, los deseos, impulsos y apetitos. Dan a la persona un carácter atmosférico, porque son fenómenos duraderos. Por ejemplo, cuando se ama o se odia, se trata de una corriente continua que pertenece a este estrato.

Por último, el espíritu se refiere al centro último de la persona, a *lo más personal de la persona*; es "el conjunto de los actos íntimos de que cada cual se siente verdadero autor y protagonista"<sup>260</sup>. En él radican la voluntad y la inteligencia, con él resolvemos y decidimos, pensamos; los actos del espíritu son instantáneos (por ejemplo, entender una verdad matemática se realiza en un momento concreto).

Esto significa que se pueden encontrar tres "yoes" en la personalidad: el de la esfera psicocorporal, el yo del alma (que es totalmente personal) y el yo espiritual o mental, que participa en una región universal. Los tres están indisolublemente unidos, aunque sean distintos, e incluso se puede reconocer la acción de uno sobre otro.

Según su punto de vista, la mujer tiene una relación diferente que el hombre con su cuerpo en las tres dimensiones citadas; ella depende, como expone directamente en el artículo "La mujer y su cuerpo" en una medida mucho mayor que el hombre de su corporeidad, y esto tiene algunas consecuencias también en su comportamiento: el dominio de la mujer no enferma sobre su corporeidad, la resistencia al dolor físico mejor que el hombre, la mesura en entregarse a los placeres

---

<sup>259</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Vitalidad, alma, espíritu", en: *OC II*, p. 571.

<sup>260</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Vitalidad, alma, espíritu", en: *OC II*, p. 575.

corporales, la sorprendente euritmia y comedimiento en la postura femenina y la contención de su cuerpo.

La sensibilidad intracorporal es un medio de expresión de la vida psíquica ante sí mismo y ante los demás. Se convierte esa forma de sensibilidad en una de las influencias más grandes para la formación de la personalidad, y Ortega ve en ella también una base, de gran fecundidad para la psicología, de las diferencias entre hombre y mujer.

El filósofo resalta tres elementos que según él, caracterizan este alma corporal femenina, también en relación con su psicología. Adelanto, para evitar equívocos, que Marías va a tener fundamentados reparos a algunas de estas afirmaciones orteguianas. Esos tres rasgos son:

- La confusión femenina frente a la claridad masculina: según Ortega, esa confusión no es tomada en sentido negativo; se refiere al deseo difuso de la mujer de ser una cosa y su contraria, de no decidirse nunca definitivamente y con todas las consecuencias por algo, de divagar y no ser clara en su expresión. Justamente este rasgo, según Ortega, siguiendo la teoría freudiana según la cual los procesos mentales y anímicos se expresan en la corporeidad, se manifestaría en su cuerpo por la existencia de formas redondeadas, con "finísimas curvaturas": "La mujer, en cambio, vive en perpetuo crepúsculo; no sabe bien si quiere o no quiere, si hará, si hará o no hará, si se arrepiente o no se arrepiente. Dentro de la mujer no hay mediodía ni medianoche: es crepuscular. Por eso es constitutivamente secreta. No porque no declare lo que siente y le pasa, sino porque normalmente no podría decir lo que siente y le pasa. Es para ella también un secreto. Esto proporciona a la mujer la suavidad de formas que posee su "alma" y que es para nosotros lo típicamente femenino. Frente a las aristas del varón, la intimidad de la mujer parece poseer sólo delicadas curvas. [...] A ello corresponde que en el cuerpo de la mujer la carne tienda siempre a finísimas curvaturas, que es lo que los italianos llaman *morbidezza*"<sup>261</sup>. Frente a esto, sitúa la "claridad objetiva" del hombre, que sabe siempre lo que quiere y se hace juicios exactos -al menos interiormente, aunque Ortega no excluya que puedan ser erróneos o que no se correspondan con la realidad: "tal vez lo que piensa es pura tontería, pero él, dentro de sí, se ve claro"<sup>262</sup>- sobre sí y sobre el mundo, lo cual se expresaría en un cuerpo-alma con "líneas rigurosas y precisas, lo que hace

---

<sup>261</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 225.

<sup>262</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 225.

de él un ser lleno de rígidas aristas"<sup>263</sup>. Es en este sentido como habrá que leer también afirmaciones tan curiosas como ésta: "Al ser caprichosa, la mujer cumple su destino y se mantiene fiel a su estructura íntima. [...] La mujer suele vivir en un perpetuo y deleitable sí-no, en un balanceo y columpiamiento que da ese maravilloso sabor irracional, ese sugestivo problematismo a la conducta femenina"<sup>264</sup>.

- La forma de humanidad inferior de la mujer frente a la del hombre: Ortega sostiene que el mito igualdad ha acabado por ser un tirano en nuestra sociedad, y que ha llegado a influir también en los sexos. La manía igualitaria ha hecho que se desdibuje una desigualdad que él cree real: atribuye a la mujer una doble condición "ser humano y serlo menos que el varón", lo cual constituiría desde su punto de vista "una sin par delicia para el hombre masculino"<sup>265</sup>. Paradójicamente, el mismo Ortega deja entrever la necesidad paralela de una igualdad/diferencia entre hombre y mujer cuando hace una crítica del libro *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, tocando el fondo de la cuestión: para la escritora francesa parece ser incompatible la libertad radical del ser humano con la dimensión relacional, con el existir en referencia a otro, porque esa libertad es ante todo "libertad para sí mismo". Ortega propone la objeción de que justamente un sexo existe con referencia a otro, en lo que está totalmente en lo cierto, y que parece no ver Simone de Beauvoir.

Por esto afirmará: "Volvamos, pues, sin sentir por ello un rubor, que sería *snobismo*, a hablar con toda tranquilidad de la mujer como "sexo débil"<sup>266</sup>; aún más, dirá que en la mujer hay una debilidad constitutiva y que ella, literalmente, es feliz sintiéndose así y haciéndoselo sentir al hombre. En palabras textuales: "Porque, gracias a ella [a la debilidad], la mujer nos hace felices y *es feliz ella misma; es feliz sintiéndose débil*. En efecto, sólo un ser inferior al varón puede afirmar radicalmente el ser básico de éste, no sus talentos, ni sus triunfos, ni sus logros, sino la condición elemental de su persona"<sup>267</sup>. Según el filósofo, esta diferencia sería la decisiva en la mente masculina cuando trata con la mujer: "La mujer ofrece al hombre la mágica ocasión de tratar a otro ser *sin razones*, de influir en él, de dominarle, de entregarse a

---

<sup>263</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 225.

<sup>264</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Vitalidad, alma, espíritu", en: *OC II*, p. 586.

<sup>265</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 225.

<sup>266</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 227.

<sup>267</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente* VI, en: *OC X*, p. 228.

él, sin que ninguna razón intervenga"<sup>268</sup>. Ortega parece estar sugiriendo aquí el consabido tópico de la irracionalidad de la mujer, frente a la perfecta lógica masculina; veremos cómo Marías va a matizar bastante -y superar- esta idea con su formulación de la razón vital masculina y femenina.

- La relación de la mujer con su cuerpo es distinta de la que el hombre tiene con el suyo: Ortega reconoce que el cuerpo de la mujer está dotado de una sensibilidad interna mayor que la del hombre. Sensibilidad que no se refiere tan sólo al campo psicológico, sino bio-fisiológico. Mientras que para el hombre el cuerpo y el alma "parecen ir cada uno por su lado"<sup>269</sup>, de manera que entre el yo psíquico y el mundo no se interpone nada y el cuerpo es como "olvidado" por el hombre salvo en circunstancias de extremo dolor o extremo placer, el cuerpo de la mujer está constantemente en relación con su alma, hasta tal punto que lo experimenta como interpuesto entre el mundo y su persona.

Esto tiene una consecuencia clara, que es la efusión de su persona en su corporalidad: "su cuerpo está más transido de alma. Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil"<sup>270</sup>.

De aquí deduce Ortega una consecuencia, que constituye una observación muy interesante y a la que aludimos anteriormente: ya que el cuerpo, su cuerpo, es para la mujer el primer objeto por proximidad en la perspectiva del mundo, es lógico pensar que la tendencia universal de la mujer al adorno de sí misma proceda de esta primera raíz<sup>271</sup>. Es decir, la cuestión del traje y, en su extremo, de la moda, sería en último término una cuestión de expresión de la intimidad. Así lo corrobora acentuando la relación entre el vestido y el adorno y la intimidad de la persona: "El traje es primero adorno, y el adorno simboliza estados interiores. Cubre, pero a

---

<sup>268</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Paisaje con una corza al fondo", en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 206.

<sup>269</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente VI*, en: *OC X*, p. 229.

<sup>270</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Más sobre los otros y yo. Breve excursión hacia Ella", en: *El hombre y la gente VI*, en: *OC X*, p. 229.

<sup>271</sup> Y no sólo de la mujer. En Buytendijk se pueden encontrar reflexiones sobre la moda tan brillantes como la siguiente: "Es interesante y a la vez divertido ver cómo la moda ha encontrado en todos los tiempos medios y caminos para subrayar tanto el carácter masculino como el femenino. Basta pensar en la moda de la barba y de los grandes bigotes, que representan, en cierto modo, la melena del león. También la moda ha extremado en la mirada femenina la parte de realidad que hay en el contenido expresivo. Apenas es necesaria una explicación. La expresión de "sinceridad abierta, ingenua y desinteresada" se puede intensificar con facilidad mediante cejas altas, finas trazadas artificialmente. Mediante el maquillaje se puede imitar el encanto de la inmanencia soñadora, la mirada velada de misteriosa profundidad" (J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 215).



la vez, descubre. El pudor induce a tapar el cuerpo porque el cuerpo exhala lo corporal, expresa lo íntimo. Es el alma lo que se quiere cubrir"<sup>272</sup>.

De manera que en Ortega encontramos una fecunda teoría que termina de raíz con la distinción cuerpo-alma que lleva trayendo de cabeza a la filosofía occidental durante veinte siglos. Para Ortega no tiene sentido hacer esta distinción, porque la persona, ya sea masculina, ya sea femenina, es alma corporal, en el cuerpo ya *vemos* la subjetividad: "Cuando vemos el cuerpo de un hombre, ¿vemos un cuerpo o vemos un hombre? Porque el hombre no es solo un cuerpo, sino tras un cuerpo, un alma, espíritu, conciencia, psique, yo, persona, como se prefiera llamar a toda esa porción del hombre que no es espacial, que es idea, sentimiento, volición, memoria, imagen, sensación, instinto"<sup>273</sup>. Evidentemente, son palabras que también deben ser leídas en clave de mujer.

Aún más claramente, afirma: "No vemos nunca el cuerpo del hombre como simple cuerpo, sino siempre como carne, es decir, como una forma espacial cargada [...] de alusiones a una intimidad"<sup>274</sup>. En la dimensión corporal es ya *visible* la subjetividad, y en este sentido, el filósofo ha admitido que el cuerpo es un fertilísimo "campo expresivo". El cuerpo humano *expresa* hasta tal punto que el pensador sostiene que en la mera contemplación de una persona ya se puede deducir cuáles son sus líneas vitales esenciales, y sobre todo, el grado de autenticidad o inautenticidad.

Se puede comprender entonces en qué medida será decisiva la atención de Ortega hacia la expresividad del cuerpo, y su atención hacia hechos como la forma de caminar de la mujer o hacia la moda<sup>275</sup>.

De esta manera, la corporalidad de la mujer es el mejor signo de su subjetividad como persona. En este sentido, Ortega refleja sus conocimientos de una de las filosofías más fecundas del siglo XX, como ha sido la fenomenología, pero a la vez que *su propia filosofía ha ido más allá que ésta*. Un ejemplo de su innovador punto de vista: "[...] Me extraña sobremanera que los psicólogos no hayan hasta ahora advertido que en esta zona de procesos intracorporales se funda buena parte de las diferencias psicológicas entre el hombre y la mujer. Es un hecho notorio que el cuerpo femenino está dotado de una sensibilidad interna más viva que la del hombre, esto es, que nuestras sensaciones

---

<sup>272</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", en: *OC II*, p. 694.

<sup>273</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", en: *OC II*, p. 680.

<sup>274</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", en: *OC II*, pp. 682-683.

<sup>275</sup> Curiosamente, Buytendijk dirá que "toda la antropología está en el traje", porque sólo por él, el hombre lo es para el hombre. Como biólogo, lo considera uno de los rasgos esenciales de la humanización, junto con la marcha erecta, la curvatura craneal y la mirada frontal. El fenómeno del vestido muestra, además, la conciencia de una colectividad (cfr. F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 317). Este autor también ha observado que existe una vivencia totalmente distinta del propio cuerpo en el hombre y en la mujer: el hombre vive su cuerpo como un medio para *hacer algo*, mientras que la mujer *se sabe siempre en su cuerpo, se presenta corporalmente*.

orgánicas intracorporales son vagas y como sordas comparadas con las de la mujer. En este hecho veo yo una de las raíces de donde emerge, sugestivo, gentil y admirable, el espléndido espectáculo de la feminidad"<sup>276</sup>.

La forma de ser persona masculina o femenina también contribuye a crear una corporalidad concreta; si se puede decir con razón, basándose en los procesos biofisiológicos (en el papel que juegan las secreciones internas y las emociones, estudiadas por el doctor Gregorio Marañón, colaborador y amigo de Ortega), que "el alma esculpe al cuerpo"<sup>277</sup>, se podría añadir que el alma femenina (o masculina) también contribuye a la perfección de esa escultura biológica.

La relación de la mujer con su cuerpo es distinta de la del hombre con el suyo, porque ella es más consciente que el hombre de todos esos procesos intracorporales, de manera que para ella su cuerpo le es, objetiva y subjetivamente, siempre presente y es el primer objeto con el que tiene que tratar en su contacto con el mundo. Es decir, que para ella su cuerpo *existe más* que para el hombre el suyo y de la relación equilibrada o desequilibrada que tenga con él depende en cierto modo también su relación con el mundo. Para éste, el cuerpo es normalmente "olvidado", en el sentido de que es secundario en su relación consigo mismo y con el entorno, y sólo es captado en momentos puntuales, ya sea por extremo dolor o por extremo placer. Hay, pues, una divergencia de base, incluso antes que otras diferencias en otros campos, entre el hombre y la mujer: "Entre nuestro yo, puramente psíquico, y el mundo exterior no parece interponerse nada. En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la atención por la vivacidad de las sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí, a la vez como escudo y como rehén vulnerable"<sup>278</sup>. De esta manera, la corporalidad masculina y la femenina revelan dos relaciones diferentes con la personalidad íntima: "Ofrece, en efecto, la persona femenina un grado de penetración entre el cuerpo y el espíritu mucho más elevado que la varonil. En el hombre, comparativamente, suelen ir cada uno por su lado; cuerpo y alma saben poco uno del otro y no son solidarios; más bien actúan como irreconciliables enemigos"<sup>279</sup>. De esta penetración más

---

<sup>276</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo", en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, pp. 219-220.

<sup>277</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Sobre la expresión, fenómeno cósmico", en: *OC II*, p. 692.

<sup>278</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo", en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 220.

<sup>279</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo", en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 220.

profunda entre cuerpo y espíritu podría encontrarse una explicación antropológica a la mayor emotividad de la mujer<sup>280</sup>.

Y, evidentemente, esta mirada hacia la corporalidad-intimidad de la mujer implica ya, como hemos visto con anterioridad, una mirada distinta sobre la belleza de la mujer, porque ésta se presentaría no como un “añadido”, como “algo meramente externo”, sino con una dimensión personal, que expresa ese *quién* de la mujer.

Si vivir es esforzarse para que el “dentro se haga un fuera”, y el cuerpo es ya un fértil campo expresivo, Ortega ha visto en la belleza de la mujer ni más ni menos que la expresión más visible de esa pretensión que es la mujer como mujer: un ideal dinámico.

La atención de la mujer por su cuerpo y por su apariencia externa no revelarían más, desde este punto de vista, que la mujer tiene una atención distinta que la masculina hacia su propia corporeidad, porque su cuerpo *tiene un significado distinto* que el masculino.

Quizás este nuevo punto de vista orteguiano quede más claro teniéndolo en mente cuando se lee este texto, en el que se compara a hombre y mujer como yo proyectivo en relación con la corporeidad:

"La mujer tiene un exterior teatral y una intimidad recatada; en el hombre es la intimidad lo teatral. La mujer va al teatro: el hombre lo lleva dentro y es el empresario de su propia vida. En las ideas usuales sobre psicología de ambos sexos, no hallo debidamente acentuada esta discrepancia radical. Se trata de dos instintos contrarios; en el hombre hay un instinto de expansión, de manifestación. Siente que si lo que él es no lo es a la vista de los demás, valdría tanto como si no lo fuera. De aquí su afán de confesión, el prurito de evidenciar su persona interior. El lirismo procede, en definitiva, de este genial cinismo varonil. A veces esta propensión a expresar su intimidad, como si en la transmisión a los demás cobrara su plenaria realidad, degenera en contentarse con decir las cosas, aunque éstas no existan. Una buena parte de los hombres no tiene más vida interior que la de sus palabras, y sus sentimientos se reducen a una existencia oral. Hay, por el contrario, en la mujer, un instinto de ocultación, de encubrimiento: su alma vive como de espaldas a lo exterior, ocultando la íntima fermentación pasional. [...] No es el cuerpo, en rigor, lo que le importa defender de las miradas masculinas, sino aquellas ideas y sentimientos suyos referentes a las intenciones del hombre con

---

<sup>280</sup> De este fenómeno o vivencia psíquica existe una comprensión negativa y otra positiva. La negativa sería la sostenida, por ejemplo, por Sartre, quien se refiere a ella como una degradación espontánea y vivida de la conciencia en su relación con el mundo. La comprensión positiva, que es la compartida en este texto, se refiere a una “participación más finamente matizada en las cualidades de las cosas, hombres y situaciones, que conducen a conocimientos que en la existencia racional del hombre quedan ocultos” (F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 146). Según este escritor, las emociones no son fenómenos concomitantes, sino actos con sentido gracias a los cuales el hombre se dirige al mundo y lo concibe de una manera determinada.

respecto a su cuerpo. [...] Es ésta una emoción suscitada por el temor de ser sorprendidos en nuestros pensamientos y afectos"<sup>281</sup>.

Con su innegable sentido del humor, afirma que la mujer es “nativamente ocultadora”<sup>282</sup>, ya que tiende a hacer secreta su intimidad. Con su gracia peculiar corrobora: "Una muchacha de quince primaveras suele tener ya más cantidad de secretos que un viejo, y una mujer de treinta años guarda más arcanos que un jefe de Estado"<sup>283</sup>.

¿Cómo hace la mujer para ocultar sin ocultarse, en este peculiar juego de mostrarse escondiéndose? Con el adorno que prodiga sobre su cuerpo; según Ortega, este tendría la función de poner una distancia entre los demás y su propia intimidad, como ya se señaló más arriba.

Es decir: con el adorno, con el cuidado sobre sí, la mujer está expresando dos realidades simultáneamente. La primera es que tiene una intimidad valiosa que requiere un espacio propio; la segunda es que es una intimidad a la que no puede acceder cualquiera. El cuidado de la mujer que la mujer tiene sobre sí y que expresa sobre todo con la belleza estaría significando entonces que la mujer es consciente de su capacidad de ser ideal dinámico (en el sentido antes explicado), y que esto le lleva, paradójicamente, a *mostrarse ocultando*.

Esta perspectiva significa una valiosa explicación para "ese hecho eterno y enigmático que cruza la historia de punta a punta y de que no se ha dado sino explicaciones estúpidas o superficiales; me refiero a la inmortal propensión de la mujer al adorno y ornato de su cuerpo. Visto a la luz de la idea que expongo, nada más natural, y a la par, más inevitable. [...] La mujer ha creado la egregia cultura del cuerpo, que históricamente empezó por el adorno, siguió por el aseo y ha concluido por la cortesía, genial invento femenino, que es, en resolución, la fina cultura del gesto"<sup>284</sup>.

Llegamos al final de la interpretación de la mujer en Ortega, y después de haber hecho este recorrido intelectual, podemos ser plenamente conscientes de la novedad de sus planteamientos, y por qué su pensamiento ha influido de modo tan decisivo en su discípulo Julián Marías.

---

<sup>281</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, p. 779.

<sup>282</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "La poesía de Ana de Noailles", en: *OC V*, p. 153.

<sup>283</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Divagación ante el retrato de la Marquesa de Santillana", en: *OC II*, p. 779.

<sup>284</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Cómo nos vemos a nosotros. La mujer y su cuerpo", en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, pp. 220-221.

### 1.2.15. Discrepancias entre Ortega y Marías. Repensando la amistad intersexuada

Analizado el conjunto de los textos de Ortega sobre el tema de la mujer, podemos llegar a varias conclusiones y contrastarlas con las posiciones del propio Marías, las cuales están principalmente expuestas en el artículo “La interpretación de la mujer en la obra de Ortega”.

Para Ortega, la mujer es un ideal dinámico (potenciación de la realidad) y un arte, por lo cual es capaz de impulsar la personalidad del hombre y su hacer en el mundo. Su influencia en la historia es sobre todo indirecta: desde su ser irradiante hacia el varón y de este a la colectividad; pero también desde su propia calidad personal que puede ser mejorable mediante la educación y con la cual podrá influir en las futuras generaciones.

El cuerpo de la mujer muestra ya su interioridad, su subjetividad, y a la vez es una muestra de la radical diferencia entre hombre y mujer y de la profunda instalación corporal que cada uno de los sexos tiene. Es a la vez una expresión de su inmersión y relación con el mundo (recordemos el texto referido a las curvas de la mujer, interpretado por el filósofo como una relación “suave” con el entorno).

Su ser personal introduce una modulación diversa en la convivencia humana y un cierto sabor a la vida que mueve los mejores resortes vitales del hombre -la mujer, decía bellamente, es la “labradora del sentimiento”-; su aspecto físico, en particular los valores de la belleza, de la elegancia, de la gracia vital y de la interioridad celada como espacio propio de libertad expresan una escala de valores diferente a las del hombre pero a la vez un espacio de autenticidad, que serían un espacio personal en el que también el varón puede encontrarse a sí mismo.

Con esta interpretación general estará de acuerdo Marías, quien la conocía muy bien, como muestra el hecho de que el Instituto de España le pidió el año del centenario del nacimiento de Ortega -1983- una conferencia sobre “La interpretación de la mujer en la obra de Ortega”<sup>285</sup>. Pero en este aspecto, como en otros muchos, Marías era consciente de que era necesario *completar a Ortega*: “Lo que era problema para Ortega no coincidía con lo que lo era para mí -algunas cosas más, y para otras tenía menos sensibilidad”<sup>286</sup>. Uno de los temas en los que esta distancia es patente es justo el tema de la mujer y de sus posibilidades humanas, así como su relación con el hombre.

---

<sup>285</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 800.

<sup>286</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 358.

Algunos aspectos sobre la mujer han sido sólo planteados a manera de esbozo por Ortega, y hay otros en los que Marías difiere claramente, y explicita en su propia obra con otros planteamientos; por ejemplo, Marías no comparte la afirmación de Ortega de que la mujer sea debilidad intrínseca frente a la fortaleza del varón; ni que su razón se caracterice por la confusión frente a la claridad del hombre, o sea irracional.

También se muestra Marías mucho más abierto en considerar que el influjo de la mujer en la historia no debe ser solamente indirecto u oculto, sino que se debe expresar en un quehacer cultural común con el hombre y con una puesta en práctica responsable de sus cualidades como mujer en la vida social. Como él mismo hace notar en *La mujer y su sombra*, la consideración de la mujer y su relación de amistad con el hombre es uno de los temas en los que ambos se distanciaban:

"Recuerdo una larga discusión con Ortega sobre este punto. Nuestros puntos de vista, que solían coincidir -o *llegar* a coincidir, tras muchas idas y venidas, aclaraciones, profundizaciones-, esta vez mantuvieron una última discrepancia. Ortega comprendía mi manera de ver las cosas, pero no acababa de compartirla; al final llegó a la conclusión de que se trataba de una diferencia de generación -nos separaban dos-, de nivel histórico"<sup>287</sup>.

O aún más claramente, en el artículo que vamos siguiendo, "La interpretación de la mujer en la obra de Ortega", somos testigos, como lectores, de una discusión amigable, de una dialéctica de calidad entre los dos filósofos: "Recuerdo que una vez, hablando precisamente de la mujer, lo acompañé desde la Revista de Occidente hasta su casa de Monte Esquinza, y seguimos paseando y discutiendo hasta que se retrasó la hora de almorzar, sin ponernos de acuerdo. Aquella noche, hacia las ocho, fui a la Revista de Occidente. No había nadie más que Ortega. Me abrió la puerta, me senté en mi sitio habitual, en una silla frente a él, al otro lado de la mesa. Y me dijo: "Julián, he estado pensando en lo que discutimos esta mañana, y creo que tenía usted razón". Y añadió: "¡Para que vea que yo doy mi brazo a torcer!". Implicando, insinuando que yo no lo hacía. Esa larga discusión era sin duda generacional. Ortega no veía algo que era para mí evidente y claro. Pero como era un hombre fabulosamente inteligente, y tan generoso como inteligente, capaz de ponerse en el punto de vista del otro, de transmigrar al otro -y no digamos a la otra-, hizo el esfuerzo de ponerse en mi punto

---

<sup>287</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 144. En otros aspectos, era Ortega quien se mantenía alejado de la comprensión de Marías hacia algún tema, como es el caso de la comprensión de Unamuno, ya vimos su posición en la cita 60. Pero en ningún caso, la divergencia de pareceres hizo que se dejaran de estimar mutuamente y que, desde un punto de vista intelectual, hubiera entre ellos una notable concordia.

de vista. Y esto me hizo pensar que el hombre, dentro de su generación, a lo largo de diversas edades, va viviendo a la mujer de varias edades y generaciones”<sup>288</sup>.

Señalemos los aspectos en los que maestro y discípulo coinciden y en los cuales el discípulo superará al maestro (por razones orteguianas). Marías coincide con Ortega en:

- La actitud de entusiasmo por la mujer
- La reivindicación del trato humano y social con ella, porque cuando la mujer es auténticamente mujer (no rehuye al hombre, no lo imita tampoco) es capaz de elevar su calidad humana
- La convicción de que el auténtico amor no es fruto del azar sino que es inteligente, es un objeto de elección y tiene que ver con un aumento del grado de atención
- La constatación de la independencia de la mujer ante el juicio de los otros, con lo cual es más libre, porque no hace depender su felicidad personal ni su bienestar de la opinión de otras personas. En este sentido, es mucho más libre y menos voluble que el hombre. Es más, su seguridad vital procede de esta fuente interior.

Marías supera a Ortega en:

- La convicción de que la mujer lo es plenamente, auténticamente, antes-durante-después de los precipitados de mujer (hija-hermana-esposa-madre); ya analizamos cómo, según Ortega, la mujer que verdaderamente lo es, lo es en momentos muy puntuales de la vida, cuando es capaz de despertar los resortes de la autenticidad en el hombre.
- Coexistencia de la igualdad/ diferencia entre ambos. Matizaciones en los conceptos de razón vital y de fortaleza
- El entusiasmo por la larga convivencia entre el hombre y la mujer, frente al deslumbramiento súbito (flechazo) de Ortega, ya que ésta es una escena que concluye
- La idea de “argumento” en la relación con la mujer frente a la idea orteguiana de fugacidad. Según Marías, la relación con la mujer se trata de un proyecto de por vida, que es más interesante incluso que el mero deslumbramiento
- La mujer es ideal dinámico para el hombre, pero es también su colaboradora, no está por encima del hombre. Es una igual pero radicalmente distinta.

---

<sup>288</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, pp. 269-270.

- La idea de posesión amorosa debe ser gradualmente sustituida por la de efusión
- La apertura hacia y la mayor valoración de la amistad hombre/ mujer como un nuevo vector, distinto del amor, y que él entiende como un mutuo perfeccionamiento. Consecuencias para la valoración de la mujer interesante y elegante
- La felicidad de la mujer no parte de un “sentirse débil” o inferior respecto al hombre, sino de una aceptación de su condición sexuada femenina y de una proyección mutua que Marías llamará disyunción polar. Es más, su posición será más bien que el hombre tampoco es feliz tratando a la mujer como un sexo débil (esto es paternalismo, pero no estima), sino cuando existe un trato adecuado con un ser que le proporciona “otro sabor de lo humano”, es decir, que es igual en dignidad pero distinto como persona.

Terminamos este apartado señalando por qué Marías supera a su maestro en estos aspectos, aunque lógicamente, en el capítulo dedicado a la interpretación de la mujer en la obra de Marías se van a encontrar muchos más argumentos y textos que refuerzan su posición.

- *La mujer lo es plenamente, auténticamente, antes-durante-después de los precipitados de mujer*

Hemos visto más arriba cómo Ortega fue el primer filósofo que hizo uso del concepto de *alétheia* aplicado a la verdad; la verdad es desvelamiento, deslumbramiento, pero este valor, decía en 1914, solamente lo tiene en el momento del descubrimiento; después, la verdad se hace cotidiana, normal, llegará a estar cubierta de una costra utilitaria.

Esta posición será aplicada a su interpretación de la mujer: lo realmente valioso será el momento del descubrimiento, el “flechazo”, pero después perderá su interés, su atracción se apagará y la relación con ella se puede dar por sabida.

De este modo lo expresa Marías: “Análogamente, piensa que la mujer es plenamente mujer para el hombre en el momento de esa transfiguración, de esa apertura, de ese desvelamiento, en que se manifiesta como la que verdaderamente es, frente a un hombre insustituible. Pero esto pasa, y se precipita después en muchas y varias relaciones, que para Ortega tienen un elemento secundario, de rutina, de adaptación. [...] De ahí se sigue la idea de la fugacidad, por lo menos de la normalidad de ella. Un amor permanente podría existir, Ortega no lo duda, pero sería excepcional; la perduración es



una infrecuente eventualidad que puede sobrevenir al amor. La fugacidad, si no constitutiva, es por lo menos frecuente y habitual”<sup>289</sup>.

Pero ¿qué pasaría si a la idea de verdad como *alétheia* le añadimos el deslumbramiento continuo, el descubrimiento progresivo, es decir, la idea de argumento? El resultado será que la verdad de la mujer no se termina de descubrir nunca, es inagotable, y por eso la idea de la fugacidad se quedará demasiado corta, en la relación con la verdad.

Marías encontrará que la mujer no se agota con el momento clave en que su personalidad única se revela a un hombre, sino que lo será en todo tiempo.

- *Coexistencia de la igualdad/ diferencia entre ambos. Matizaciones en los conceptos de razón vital y de fortaleza*

Marías plantea la antropología humana desde el punto de vista de las estructuras de la vida, lo cual tiene como consecuencia que existen dos tipos de ser persona y a su vez, en consecuencia, dos tipos de razón, que él ha formulado como razón vital femenina y masculina. En este punto se revela Marías mucho más observador que Ortega, sobre todo gracias a la amistad con muchas mujeres y a su experiencia de la mujer intelectual, y lo ha plasmado en la teoría de la razón vital femenina, contenida en la *Antropología metafísica*. También, para ser justos con Ortega, hay que tener en cuenta la rápida evolución de la mujer durante su vida y después de ella; cuando él escribía sobre la mujer, ésta se estaba incorporando ya a la vida social, y este cambio ha sido muy rápido. Vimos, de hecho, cómo las mujeres que estudiaron en sus aulas ya eran conscientes de la innovación intelectual que Ortega estaba significando.

Al tratar sobre la psicología femenina y sobre la división entre vitalidad, alma y espíritu, Ortega afirma que la mujer se caracteriza por tres rasgos: la confusión femenina frente a la claridad masculina, la desigualdad intrínseca de la mujer frente al varón y la especial relación de la mujer con su cuerpo. Marías no está de acuerdo con estas afirmaciones y es consciente de que muchas situaciones han cambiado para la mujer en el siglo XX y que rasgos que parecían ser definitorios de su personalidad no lo son tanto, si se tiene en cuenta la influencia de una educación superior.

---

<sup>289</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 262.

Sobre la confusión femenina frente a la claridad masculina, Marías mantiene un punto de vista decididamente distinto; para él, es incluso más propio de la mujer que del hombre la previsión, la claridad, el saber hacer. Esta capacidad, a la que la mujer está acostumbrada por los quehaceres cotidianos, que le hacen ver vivir a otras personas y en muchas ocasiones verlas crecer -de modo más atento, aunque no necesariamente, que el hombre-, es desarrollada hasta el punto de poder prever, a veces con gran exactitud, el comportamiento de otras personas, y especialmente del hombre. Marías habla directamente de esta capacidad como una causa de descontento, en ocasiones, para el hombre, que se siente, por así decir, adivinado.

La razón que da Marías de este profundo conocimiento de la mujer, en parte intuitivo y en parte basado en la experiencia, es el hecho de que durante mucho tiempo la mujer ha estado acostumbrada a alojar su propia vida particular dentro de los proyectos generales de la vida masculina, con lo cual debía estar acostumbrada a saber cuál iba a ser el comportamiento del hombre. Sin entrar a considerar si la situación actual es mejor o peor, ya que hoy es posible que la mujer tenga su propia vida y proyectos personales sin tener que apoyarse en la vida del hombre, sí es cierto que esa situación que se ha dado en el pasado ha servido para que la mujer tuviera un conocimiento rápido y bastante efectivo sobre el comportamiento del hombre.

Es decir, que frente a la posición orteguiana -claridad del varón frente a la confusión de la mujer-, Marías más bien afirmará que no son atribuciones “por sexo”, sino que dependerán de la persona, y sobre todo de sus niveles de educación.

Por otra parte, Ortega parece mantener una gran admiración por la superioridad de la mujer, pero paradójicamente, no reconoce que puede ser creadora también desde el punto de vista intelectual.

En concreto, podemos ver la divergencia de uno a otro en dos fragmentos, referidos al hacer intelectual de la mujer; Ortega afirma sobre la capacidad creadora femenina: "La personalidad de la mujer es poco personal [...] Ello es que la mejor lírica femenina, al desnudar las raíces de su alma, deja ver la monotonía del eterno femenino y la exigüidad de sus ingredientes"<sup>290</sup>. O también: "Cuando se da el caso de que una mujer posea felicidad y gracia bastantes para transmitir a la muchedumbre su secreto personal de una manera convincente y auténtica, nuestra desilusión llega al

---

<sup>290</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “La poesía de Ana de Noailles”, en: *OC V*, p. 153.

extremo. Porque entonces descubrimos que esa intimidad femenina, tan deliciosa bajo la luz de un interior, puesta al aire libre resulta la cosa más pobre del mundo"<sup>291</sup>.

Compárese esta actitud con esta otra, la de Marías, como lector de la obra de una escritora, quien además era su propia mujer: "desde su publicación he sido frecuente lector de este libro, y en él he encontrado una de las imágenes más inmediatas, veraces, profundas e inteligibles de la realidad española. [...] En mis meditaciones españolas, he recurrido una y otra vez a estas páginas, que han vertido siempre extraña luz sobre la época o la cuestión que en cada momento me inquietaba. Creo que sin atreverse, sin casi pensarlo, hizo Lolita en este libro uno de los primeros ensayos de *razón histórica*"<sup>292</sup>. Sobre el estilo, se pueden considerar estas palabras, que justamente, contrastan con la atribución de confusa a la mujer: "El punto de vista de estos tres artículos es rigurosamente femenino, en un sentido inesperado: con extraña precisión, con ojos perceptivos y penetrantes, sin la menor vaguedad, la autora descubre elementos en los que un hombre no habría reparado, se detiene en aspectos que en una perspectiva masculina parecerían irrelevantes y se pasarían por alto, establece nexos que en la otra forma de razón quedarían sueltos. [...]"<sup>293</sup>.

No deja de ser curioso que justo en ella Marías viera reflejado, continuado, el intento orteguiano. Es más, al comentar el estilo de ese libro, muestra patentemente que es un estudio de una enorme calidad intelectual *por su claridad*<sup>294</sup>.

Como ya se ha señalado, esta claridad intelectual empezó a ser una realidad en las mujeres españolas de la generación de Marías, que habían accedido a la universidad, que tenían más recursos vitales que las mujeres de generaciones anteriores a ellas.

En este punto, es obligado referirse a un hecho intermedio, entre intelectual y amistoso, que sirvió para estrechar más los lazos de amistad con algunas de esas compañeras. Es lo que Marías titula en sus *Memorias* como "Mi ensayo de profesor". El capítulo narra cómo él accedió a hacer de

---

<sup>291</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "La poesía de Ana de Noailles", en: *OC V*, p. 153.

<sup>292</sup> J. MARÍAS: Prólogo a: D. FRANCO: *España como preocupación*, pp. 15-16.

<sup>293</sup> J. MARÍAS: Prólogo a *España como preocupación*, p. 16.

<sup>294</sup> Para ser leales hasta el final con Ortega, su estimación hacia la mujer concreta que fue Lolita también creció en un determinado momento; había sido su alumna en la facultad de Filosofía, una de las mejores. Andando el tiempo, pasada la Guerra Civil y estando Ortega en su exilio en Lisboa, uno de los encuentros entre los tres dio lugar a una profundización de la amistad. Así describió Marías su relación: "Encontró que yo conocía su obra y los entresijos de su pensamiento aún más de lo que creía. Y que Lolita no andaba muy lejos de esa comprensión. Su estimación por ella fue entonces altísima, y tuvo con ella y en ella una confianza que seguramente tuvo con muy pocas personas. [...] Nuestra vinculación personal y filosófica quedó sellada para siempre" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 261). En otro escrito, Marías reprodujo unas palabras que Ortega le dirigió, cuando estaba éste elaborando una de sus obras filosóficas más importantes: "En cuanto a mi trabajo, le diré que es sin duda la época mejor de trabajo -en cantidad y calidad- que he tenido en mi vida. Pero no lo diga a nadie, salvo, claro está, a Lolita, que tiene máximo derecho a saber todo lo mío" (J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*, pp. 395-396).

"profesor", contestando a la petición de algunas compañeras de carrera, pero no de sección, a ayudarles en la preparación del examen intermedio de Filosofía. Dado que él ya había hecho ese examen y que su formación autodidacta le capacitaba para ello, aceptó la propuesta, que también significó para él un gran crecimiento personal:

"Lo más interesante era que las chicas, que eran encantadoras e inteligentes, no me tenían ningún respeto, porque yo era un estudiante como ellas; no cabía usar el argumento de autoridad; exigían entender *por qué* eran las cosas así, por qué tal filósofo pensaba una teoría y por qué al siguiente le parecía inadmisibile. Es decir, para que lo entendieran todo, tenía que entenderlo primero yo. No es para dicho el esfuerzo que tenía que hacer; pero, en primer lugar, lo pasábamos muy bien: era una delicia ver a aquellas muchachas curiosas, con cabezas claras, un poco irónicas, tratando de penetrar en la filosofía; pero además tuve que esforzarme por poner en claro, en sus líneas generales, toda la filosofía occidental; nadie, ni siquiera mis maestros, me había enseñado tanto como aquellas chicas"<sup>295</sup>.

Creo que la impresión de la mujer como un ser confuso, caprichoso o indeciso no cuadra en absoluto con cualquiera de estos textos; he querido consignar éstos, en los que se señala explícitamente que la mujer puede tener, como el hombre, una mente clara, para que quedase patente cómo entre los textos de Ortega y los de Marías hay, efectivamente, dos generaciones, en las cuales, la mujer ha experimentado unos cambios espectaculares, y en las cuales se ha hecho posible que también ellas -nosotras- sean creadoras intelectualmente<sup>296</sup>.

- *La mujer ¿un ser irracional?*

Podría parecer demasiado chocante una afirmación tal, pero efectivamente, de algunos escritos orteguianos, parece deducirse esta idea. No sólo el ya examinado *Breve excursión hacia ella* afirma la racionalidad masculina frente a la irracionalidad femenina, sino, más claramente -y, no se puede

---

<sup>295</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 104.

<sup>296</sup> Es bien sabido además, que Marías no publicó una sola página sin tener en cuenta la opinión de su mujer sobre la misma, sin contar con sus conocimientos filosóficos y literarios. En diversos escritos, Marías ha reflejado hasta qué punto su mujer no era en absoluto indecisa o caprichosa, sino una mujer de mente clara, de decisiones maduras; y que además ha sido creativa como pensadora. Se puede leer por ejemplo este fragmento: "[...] cuando yo escribía una página -una de las miles de páginas que he escrito-, la llamaba para leérsela. A veces le decía: "¿Qué te parece?". Contestaba sin entusiasmo: "Está bien". Yo insistía: "No, está mal". Ella concedía: "Bueno, menos tenso que otras veces". Yo decía: "Sí". Sacaba el papel de la máquina, lo desgarraba, lo echaba al cesto, ponía otro nuevo. Hasta que decía, con los ojos brillantes, con un poco de temblor en la voz: "Ahora sí" (J. MARÍAS: Prólogo a *España como preocupación*, p. 13).

negar, con una gracia inequívoca- en el escrito *Paisaje con una corza al fondo*. En él se hace la pregunta curiosa de qué tendría Lady Hamilton para que dos hombres tan distintos como el Almirante Nelson, un hombre lleno de valentía y de experiencia de vida, y sir William Hamilton, un embajador, se hubiesen sentido atraídos por ella. Su respuesta, escrita en forma de diálogo que recuerda el elegante recurso cervantino de contar la propia opinión en boca de otros, sostiene que “el varón, cuanto más lo sea, más lleno está, hasta los bordes, de racionalidad. Todo lo que hace y obtiene lo hace y obtiene por razones, sobre todo por razones utilitarias. El amor de una mujer, esa divina entrega de su persona ultraíntima que ejecuta la mujer apasionada, es tal vez la única cosa que no se logra por razones. El centro del alma femenina, por muy inteligente que sea la mujer, está ocupado por un poder irracional. Si el varón es la persona racional, es la femina la persona irracional. ¡Y ésta es la delicia suprema que en ella encontramos! [...] La mujer ofrece al hombre la mágica ocasión de tratar a otro ser *sin razones*, de influir en él, de dominarle, de entregarse a él, sin que ninguna razón intervenga. [...] Lo que desde el punto de vista varonil llamamos absurdo y caprichoso de la mujer es precisamente lo que nos atrae. [...]

-La idea pues, de que un hombre valioso tiene que enamorarse de una mujer valiosa, en sentido racional, es pura geometría. El hombre inteligente siente un poco de repugnancia por la mujer talentada, como no sea que en ella se compense el exceso de razón con un exceso de sinrazón. La mujer demasiado racional le huele a hombre y, en vez de amor, siente hacia ella amistad y admiración”<sup>297</sup>.

Aún más, inserta en el texto un fragmento de Nietzsche que dice así: “¡Qué delicia encontrar criaturas que tienen la cabeza llena siempre de danza y caprichos y trapos! Son el encanto de todas las almas varoniles demasiado tensas y demasiado profundas, cuya vida va cargada de enormes responsabilidades”<sup>298</sup>.

Opinión que podría dejar con la boca bien abierta hoy día no sólo a cualquier mujer, sino a cualquier hombre, porque las condiciones sociales y profesionales han producido que en la mujer también se valore la profesionalidad, el saber hacer en el trabajo y en la vida. Aún más, es completamente paradójica esta opinión orteguiana, porque precisamente él, y además en el *mismo* texto, ha visto hasta qué punto la inteligencia es vital, más que sólo intelectual<sup>299</sup>.

---

<sup>297</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Paisaje con una corza al fondo”, en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: OC VI, pp. 206-207.

<sup>298</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Paisaje con una corza al fondo”, en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: OC VI, p. 207.

<sup>299</sup> “Por inteligencia entiendo tan sólo que la mente reaccione ante los hechos con alguna agudeza y precisión, que no se tome el rábano perpetuamente por las hojas, que no se confunda lo gris con lo pardo y, sobre todo, que se vea lo que se

De hecho, creo que no cuesta demasiado imaginarse que textos como éste fuesen el argumento de la discusión entre Ortega y Marías que he consignado más arriba.

Porque la opinión de Marías es muy otra, y curiosamente, como ya se ha hecho ver, *por razones orteguianas*.

Si miramos la cuestión directamente a los ojos, y no “cogemos el rábano perpetuamente por las hojas”, la cuestión se presenta así: según el punto de vista de Ortega, en boca de Olmedo, la mujer es interesante por su encanto (incluso más que por su belleza), con el cual aligera la gravedad, la seriedad, de la vida masculina. Su supuesta frivolidad sería una delicia que contrasta con los importantes asuntos entre los que se suele mover profesionalmente el hombre.

El asunto a dilucidar sería el siguiente: si es posible que una mujer tenga este tipo de encanto y esta capacidad “aligerante”, “alegrante” y a la vez sea inteligente, con una inteligencia lúcida que no tenga nada de masculina. Si además de tener la cabeza ocupada con el ocio y la moda, es posible que le interesen los asuntos en los cuales se suele mover profesionalmente el hombre, sólo que de otro modo. Y si esto es atractivo para el hombre.

Efectivamente, desde el punto de vista de Marías, es así, este tipo de mujer es la que creció a la vez que él; de ahí su empeño en hacer ver que existe una inteligencia vital de hombre y otra de mujer, y esta es distinta pero puede ser atractiva. Veamos, por ejemplo, cómo examina desde fuera la reacción de otros hombres frente a una Dolores Franco joven: “Otros muchachos se sentía atraídos por su belleza menuda, por su inteligencia, la ternura sobria que se advertía a poco que se mirara; pero se asustaban: la encontraban demasiado inteligente, penetrante, segura”<sup>300</sup>.

Aquí se ve cómo un primer acercamiento a la inteligencia de la mujer causa desconcierto en el hombre, porque espera encontrarse quizás con una forma de inteligencia no tan clara; pero a la vez también hay mención a la ternura, a un estilo de hacer las cosas y de tratar la realidad que no es nada “talentuda” en el sentido antes mencionado, sino que es un estilo específico de mujer, un talento de mujer en sentido propio.

Pero se puede ver cómo esta forma de inteligencia de mujer puede causar una inmejorable impresión en el hombre cultivado: “Era una muchacha de inaudita limpidez, transparente y profunda

---

tiene delante con un poco de exactitud y de rigor, sin suplantar la visión con palabras mecánicamente repetidas” (J. ORTEGA Y GASSET: “Paisaje con una corza al fondo”, en: *Teoría de Andalucía y otros ensayos*, en: *OC VI*, p. 203).

<sup>300</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 221.

al mismo tiempo. De asombrosa inteligencia -para los estudios, por supuesto, pero sobre todo *vital*-, capaz de atención ilimitada, con casi patológica ausencia de egoísmo, sobria y llena de ternura”<sup>301</sup>.

Y el resultado causado por esta forma inteligente de interactuar con el mundo en los ánimos masculinos es la de una “fascinadora impresión”; en otros fragmentos ha hablado de este tipo de inteligencia como un modo que causa el descubrimiento permanente de la realidad, como un enriquecimiento en la intelección de lo real.

En este aspecto concreto, si la posición de Ortega es un cierto “en estos asuntos, la mujer *no* cuenta”, la opinión de Marías será más bien “en estos, como en *todos* los asuntos, la mujer por supuesto cuenta”.

Desde el punto de vista de Marías, la impresión de irracionalidad que muchas veces tiene el hombre de la mujer está causada por una cierta habitualidad a pensar con tópicos y no acercarse a la realidad; y por considerar que toda razón debe de ser “al tipo masculino”. En las obras de Marías *La mujer en el siglo XX* y *La mujer y su sombra*, también en su *Antropología metafísica* encontraremos los argumentos decisivos que echan por tierra este viejo tópico y sitúan la cuestión en el verdadero nivel. Volveremos sobre este punto en la última parte de este estudio.

- ¿Igualdad o desigualdad? ¿Mujer como “sexo débil”?

En lo que se refiere a la cuestión de la igualdad/ desigualdad, Marías escribe claramente que entre el hombre y la mujer como tales existe una disyunción polar, que significa estar referido uno al otro, pero teniendo en cuenta tanto la igualdad como la diferencia: “Y no se olvide algo capital: una de las razones más fuertes del interés del hombre por la mujer ha sido que en ella el hombre ha encontrado otra forma, otra configuración de la vida humana: una forma de vida en que la creencia, como tal, imperaba. Siempre atrae y fascina *lo otro*, cuanto más otro, mejor, siempre que haya suficiente analogía para que el diálogo y la comunicación sean posibles”<sup>302</sup>.

Al hablar sobre la diferente relación que tienen el hombre y la mujer con su cuerpo, Ortega sostiene que la dependencia mayor de la mujer respecto a su corporeidad se refleja en su comportamiento, como por ejemplo su actitud frente al dolor, al placer o el dominio de la mujer sobre el propio cuerpo. Se podría decir que algunas de esas actitudes no tienen porqué ser exclusivas de la mujer, sino que nacen más bien de una actitud de dominio de la persona sobre sí misma; y

---

<sup>301</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 98.

<sup>302</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*. Alianza Editorial, Madrid 1995, 6ª reimpresión en “El libro de Bolsillo”, p. 111.

también hay que tener en cuenta los aspectos educativos: desde algunos modos de educación, se consideraba que la mujer tenía que comportarse de un determinado modo y se le enseñaba a actuar de esa manera.

Pero de las observaciones de Ortega sí se puede deducir, aparte de las salvedades citadas, la relación especial de la mujer con su cuerpo y la mayor capacidad que el hombre para expresarse a sí misma con él. La contrapartida de este hecho es una mayor dependencia del cuerpo y a sus ritmos no siempre fáciles, incluso para sí misma.

Marías, de nuevo, plantea el tema de la corporalidad humana en otro plano y por eso introduce en la *Antropología metafísica* una reflexión sobre el cuerpo humano desde el concepto de "estructura empírica" e "instalación corpórea". Sabe reconocer las diferencias corporales entre ambos sexos, y por ello dedica dos capítulos para tratar sobre "la figura viril de la vida humana y la figura de la mujer" como formas distintas y a la vez complementarias. Sobre ellos tendremos que volver más adelante.

Ortega es partidario de una diferenciación estricta de los sexos, basada en una inferioridad de la mujer -sin ánimo despectivo ninguno hacia la mujer-. A este respecto afirma que esa debilidad intrínseca es causa de la felicidad de la mujer, y para que ésta lo sea para el hombre, al afirmar su condición de persona. En este punto, su discípulo Marías no está de acuerdo: la mujer no es feliz sintiendo que es débil, ni mucho menos se ve a sí misma, cuando está instalada en su condición de mujer, como un ser débil y necesitado de algo así como amparo por parte del hombre. Hay dos textos suyos en los que mantiene una postura claramente distinta. El primero es de la *Antropología metafísica*: "[De la intimidad] se deriva la singular, inesperada fortaleza de la mujer, su seguridad, de signo contrario al del hombre [...]. Cuando está instalada en su condición sexuada femenina, tiene la seguridad que da la aceptación de la realidad"<sup>303</sup>.

Y el segundo, de *La mujer en el siglo XX*: "Se ha solido llamar a la mujer "el sexo débil", pero siempre sorprende la resistencia de la mujer, su estabilidad, la fuerza que a última hora descubre. ¿Qué es lo débil en ella? Su cuerpo suele ser más débil que el masculino; todavía en el deporte se reconoce una diferencia; esto se podrá extender al repertorio de las actividades. Ahora, la *persona* de la mujer, la persona femenina, es inesperadamente fuerte. Por eso el mundo femenino es de extraña estabilidad y firmeza. Tanto, que ha sido el instrumento de la estabilidad y la continuidad histórica, ni más ni menos"<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 138-139.

<sup>304</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 101-102.



De aquí se deduce la fortaleza de la mujer no sólo de cara a sí misma, sino a la estabilidad familiar y social. Marías ha sabido ver en la fuerza moral de la mujer un potencial distinto a la fuerza masculina, pero de gran alcance y trascendencia. De este texto se puede deducir, no sólo el aprecio de Marías por la persona femenina como tal, sino además su confianza en la capacidad de la mujer para crear cultura y ser motor de la historia.

- *El entusiasmo por la larga convivencia entre el hombre y la mujer, frente al deslumbramiento súbito. En consecuencia, el término adecuado será la introducción de la idea de argumento (proyecto de vida)*

En su artículo sobre la interpretación orteguiana de la mujer, expone Marías: “[...] hay una característica que es constante en la interpretación de la mujer y de su relación con ella. Ortega tenía una valoración particular de lo que llamaba entusiasmo súbito, de lo que se llama castizamente “flechazo”. Es decir, el entusiasmo de Ortega se disparaba ante el espectáculo de la mujer, y muy fundamentalmente ante el fenómeno de su apertura. [...] Esto [el momento concreto en que la mujer abre ante el hombre su intimidad de mujer única], para Ortega, es algo fascinador, algo que tiene un puesto decisivo en la vida. En cambio, tiene menos conciencia, o menos experiencia, o menos interés frente a ese otro tipo de entusiasmo lento, progresivo, que se van encendiendo en una larga convivencia. Esto es menos frecuente en su obra, y probablemente lo fue en su vida”<sup>305</sup>.

Aquí tenemos la exposición de los hechos, y de la posición orteguiana; pero a continuación tenemos la posición de Marías: “Ortega habla de *escena*, y de una escena que *concluye*. Es decir, la idea de la fugacidad aparece constantemente; yo creo que ahí está probablemente la limitación de la doctrina orteguiana del amor. No es que esté excluida la perduración en Ortega [...]. Pero en lo fundamental, para Ortega se trata de una escena que concluye”<sup>306</sup>.

¿Cómo proponer una solución mejor? Marías, efectivamente, lo hace en su texto:

“Se podría argumentar contra esto. Muchas veces siento gana, y me entrego a ello, de argumentar contra Ortega. Pero casi siempre lo hago orteguiamente, quiero decir con razones orteguianas, con sus propias razones, que él en algún momento ha olvidado. [...] yo haría una objeción bien orteguiana contra la idea de la fugacidad del amor. Yo diría: ¿y la idea de *argumento*? Si la vida es proyecto, y

---

<sup>305</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 257.

<sup>306</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 261.

ese proyecto es duradero, puede durar la vida entera. Si la razón vital es razón narrativa, consiste en contar una historia, y por eso en la vida colectiva o social es razón histórica, se podría pedir a Ortega que añadiese su idea del amor como descubrimiento la idea argumental del proyecto que no cesa de proyectar; se le podría pedir -orteguianamente- que completara su teoría con algunos capítulos que tal vez hayan sido pensados, aunque no escritos”<sup>307</sup>.

Marías va a proponer en este sentido una diferenciación entre los conceptos “enamoramiento” y “enamoración”, que él mismo propuso a la Real Academia Española, de la que él era miembro, como un vocablo nuevo. Mientras que enamoración significaría el proceso por el cual se llega a estar enamorado -y ya vimos que esto es ante todo una modificación de la atención-, enamoramiento sería más bien el estado en el que la persona queda, que en Marías será un estado-con: “Esta es la diferencia: va a volver a vivir con normalidad, a interesarse por todo, a atender a todo; sí, pero no solo. Esto, el estado en que se queda una vez que uno se ha enamorado, es lo verdaderamente interesante”<sup>308</sup>.

Una vez más, su propia vida es la mejor prueba de que introducir la idea de argumento en el amor ha producido un amor de por vida, una relación de una calidad altísima. Sólo dos ejemplos. Uno, en el que precisamente habla de la relación de amor con su mujer como “dramatismo”, es decir, de argumento: “Como escribir era mi principal menester, pasaba muchas horas en casa, y Lolita estaba allí, aunque fuese en la otra habitación, al alcance de la voz: nos veíamos cien veces al día, y esta renovada presencia daba quizá más intensidad, me atrevo a decir dramatismo, a nuestra relación: la alegría de verla aparecer se renovaba cada hora o cada pocos minutos. Y creo que Lolita sentía algo muy parecido”<sup>309</sup>.

Y el segundo, en el que dice expresamente que el descubrimiento mutuo continuaba tras largos años juntos: “Mis relaciones humanas han solido tener *argumento*; quiero decir que no han sido rutinarias e inertes; a los veinte años de estar casado con Lolita, y durante todos los siguientes -yo diría que cada vez más-, cada día me parecía nueva, al volver, o en cualquier lugar donde nos citábamos con ilusión, emoción, expectativa de las horas que iban a seguir al encuentro”<sup>310</sup>. Un texto sin desperdicio, en el que sobre todo señalaría las palabras “cada día me parecía nueva”.

---

<sup>307</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 264.

<sup>308</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, pp. 265-266.

<sup>309</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 511.

<sup>310</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 425.

- *La mujer es ideal dinámico para el hombre, pero es también su colaboradora. Es una igual pero radicalmente distinta*

La mujer es ideal dinámico, y esto está perfectamente consignado en el artículo: “El que ha tenido muchas veces la experiencia real de la mujer, ha tenido muchas veces conciencia de una absoluta superioridad. Ante la mujer que es plenamente mujer, el hombre tiene -y suscribo las palabras de mi maestro- una impresión de absoluta superioridad”<sup>311</sup>. El texto en el que Ortega expresa esta realidad es exactamente este: “Todo hombre dueño de una sensibilidad bien templada ha experimentado a la vera de alguna mujer la impresión de hallarse delante de algo extraño y absolutamente superior a él. Aquella mujer, es cierto, sabe menos de ciencia que nosotros, tiene menos poder creador de arte, no suele ser capaz de regir un pueblo ni de ganar batallas, y, sin embargo, percibimos en su persona una superioridad sobre nosotros de índole más radical que cualquiera de las que pueden existir, por ejemplo, entre dos hombres de un mismo oficio. [...] De aquí que la profunda intervención femenina en la historia no necesite consistir en actuaciones, en faenas, sino en la inmóvil, serena presencia de su personalidad”<sup>312</sup>.

Pero a la vez, en la posición de Marías se explicita mucho más que la mujer es colaboradora del hombre, en la construcción de la sociedad, en la constitución de una cultura al nivel de lo humano.

En este punto, quizás sería necesario aludir a la experiencia real que Ortega tuvo de la mujer, de su propia mujer; y de la que Marías tuvo de la suya, porque como en todo, la vida misma explica muchas cosas, y más si estamos hablando de la razón vital.

En los escritos de Marías aparece la imagen de Rosa Ortega como una mujer elegante y distinguida, a la altura de la calidad humana de Ortega, pero sin la formación filosófica adecuada como para entender, además de constatar, su genio intelectual<sup>313</sup>.

En cambio, en la relación Julián Marías-Dolores Franco se trasluce una relación que no es solamente sentimental, sino que su nivel intelectual iba a la par, eran capaces de comprenderse mutuamente como colaboradores.

<sup>311</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, pp. 268-269.

<sup>312</sup> J. ORTEGA Y GASSET: “Epílogo al libro *De Francesca a Beatrice*”, en: *OC III*, p. 734.

<sup>313</sup> Que no tuviera la formación *filosófica* a la altura de Ortega no quiere decir que no la tuviera en absoluto. Su hijo José Ortega Spottorno muestra en su hijo que sus profundos conocimientos de la lengua francesa le permitieron trabajar como traductora en los duros años del exilio, para contribuir a la economía familiar; de este modo, se dedicó a la traducción, para Espasa-Calpe de Argentina, de la obra *Místicos y magos del Tibet*, de la escritora ALEJANDRA DAVID-NEEL, la primera mujer occidental que se internó en el Tibet (J. ORTEGA SPOTTORNO: *Los Ortega*, p. 158).

Sólo dos indicaciones. Sobre Rosa Ortega, en una escena del viaje a Lisboa: “Y Ortega, para que su mujer no se quedara fuera de la conversación, con gran delicadeza y paciencia le aclaraba lo que, sin formación filosófica, podría escapársele. Nos pareció un gesto más de la calidad personal que Ortega mostraba hasta en detalles que otros pasan por alto”<sup>314</sup>. La imagen de una mujer discreta y admirable, de la cual el hombre sólo se entera cuando se detiene ante ella, es todavía más patente en este otro texto, referido a la muerte de Ortega, y a la presencia de Julián Marías y su mujer en este momento en la casa del maestro: “Por la casa andaba su mujer, Rosa, silenciosa como siempre, que lo había acompañado la mayor parte de su vida, dándole paz y sosiego, ayudándolo a vivir y a ser quien era”<sup>315</sup>.

En cambio, sobre Lolita podemos encontrar referencias como ésta: “[...] me propusieron que diéramos el curso [para estudiantes americanos de la Tulane University] Lolita y yo, al alimón. Aceptamos. En la habitación más grande de la casa, cuarto de trabajo, biblioteca y salón, nos reuníamos con una docena de estudiantes, chicos y chicas. Aproximadamente dábamos la clase por mitad: un día Lolita, otro yo. Cuando enseñaba Lolita, yo me sentaba a mi mesa, al otro extremo de la habitación, y trabajaba. La oía dar su clase: siempre me admiraba su rigor, claridad, simpatía, poder de contagio; era una profesora extraordinaria”<sup>316</sup>.

En Marías se encuentra entonces la aportación, respecto a Ortega (ya fuimos testigos de la discusión respecto al tema, en la que, por cierto, Ortega dio su brazo a torcer), de que la mujer es colaboradora del hombre, es una igual pero distinta también en sentido intelectual.

En este sentido, el término de ideal *dinámico* cuadraría perfectamente en este tipo de relación hombre-mujer, porque sobre todo significa que hombre y mujer pueden modificar sus estimaciones sobre la otra condición sexual.

- *Efusión en lugar de fusión o posesión*

Sobre el tema del amor humano, Marías está de acuerdo en general con todo el pensamiento orteguiano, pero difiere en un aspecto: el de la posesión. Según Ortega, hay una correspondencia

---

<sup>314</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 262.

<sup>315</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 363. Sin embargo, el texto orteguiano que más refleja la personalidad más auténtica de Rosa Ortega son las *Cartas de un joven español*. Por un curioso devenir de la historia, es en sentido literal un “reflejo”, pues no se conservan las cartas de la novia, sino sólo del novio, por lo que todo conocimiento de Rosa ha de ser por las palabras de Ortega y las referencias indirectas.

<sup>316</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 427.

entre el afán de apoderarse masculino y el afán de entregarse masculino<sup>317</sup>, pero curiosamente, también ha sugerido en otros textos que la verdadera personalidad del amor es una corriente afirmativa de la personalidad de la persona a quién se ama.

Marías ha desarrollado más bien estas intuiciones orteguianas y examinando la idea del amor como posesión, concluye que no cabe "poseer" como tal a otra persona, porque ésta siempre mantiene su individualidad y su intimidad; prefiere utilizar el término de "efusión", que expresa una relación a la vez de donación y de acogida, por ambas partes, y que además, manifiesta la existencia de un mutuo respeto que el término "posesión" anula. Es más, desde el punto de vista de Marías, tampoco los amantes pretenden "fundirse" uno en otro, negar su propia personalidad, sino que más bien desean la "presencia" y la "figura" del otro, en su unicidad.

"Si yo estoy *constituido* por el amor a tal mujer, me parece *contradictorio* no amarla; el enamorado es *el que ama a tal mujer*. Éste es el sentido profundo de la famosa exclamación de Calixto en *La Celestina*: "Melibeo soy". Creo que esta evidencia, mal interpretada, desde unos conceptos inadecuados, ha llevado a las teorías dominantes acerca del amor como pretensión de "identidad", "fusión" o "posesión" mutua de los amantes. Son conceptos que a última hora se refieren a "cosas", que están pensados desde la realidad de ellas, no de las personas como tales"<sup>318</sup>.

Esto significa que las personas, dada su estructura empírica, deben ser tratadas de una manera distinta al uso que se hace de las cosas y que esto en primer lugar debería reflejarse en el lenguaje y en el modo de referirnos a las cosas. En concreto, Marías se refiere al término "fusión" como propios de las cosas, pero no de la relación personal y menos amorosa, para la cual es imprescindible, si es auténtica, la actitud contraria:

"Empezando porque la persona no es idéntica, sino que es *la misma*, pero nunca lo mismo; y no tiene sentido la fusión más que cuando se trata de realidades hechas y que están ahí. Los enamorados no quieren nunca disolver su personalidad en la del otro, a absorberla en la propia, sino al contrario: para el que está enamorado es delicia suprema la persona amada como tal, en ella se complace, en su

---

<sup>317</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Esquema de Salomé", en: *OC II*, p. 480: "Existe, pues, una armonía preestablecida entre hombre y mujer; para ésta, vivir es entregarse; para aquel, vivir es apoderarse, y ambos sinos, precisamente por ser opuestos, vienen a perfecto acomodo".

<sup>318</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 160.

realidad irreductible, en su *presencia* y su *figura*, como sabía muy bien San Juan de la Cruz, únicas que curan la dolencia de amor. Presencia y figura son lo contrario de absorción o fusión<sup>319</sup>.

En este sentido se muestra como un inteligente lector de quien fuera su maestro, Manuel García-Morente, quien en el *Ensayo sobre la vida privada* sostiene que son tres las formas de la vida privada -amistad, amor y soledad-, siendo el amor la confluencia de dos vidas que se unen y aspiran a transformarse en una sola, es decir, ambas vidas tienden a la compenetración. El que fuera Decano de la Facultad de Filosofía de Madrid en sus años más brillantes sostiene que el amor no es un sentimiento, sino dilección más confidencia, siendo la dilección aquella atracción invencible que nos lleva hacia otra persona.

Curiosamente, García-Morente sostiene que el amor tiene obligatoriamente en sí un elemento radical de tragedia, pues la vida es individual y la persona es impenetrable, realidades que chocan con las aspiraciones del amor<sup>320</sup>.

La realidad de la presencia del otro lleva a una variación de la propia persona, que ya no está sólo en sí, sino también en otro, de una manera decisiva:

"Lo que sucede es que el enamorado lleva en sí y consigo a la amada, precisamente en cuanto otra; por eso está *en-amorado*. Siente que lo más suyo, su última realidad íntima, se le escapa hacia la de otra persona sin la cual no es, sin la cual ha cesado de ser inteligible, que es su vocación más auténtica, con la cual se proyecta hacia el futuro. Por esto, el amor auténtico se presenta como *irrenunciable*, y en esta medida *es* felicidad. Quiero decir que el enamorado, aún el más desgraciado, da su amor por bien empleado, no aceptaría que no existiera, no querría la calma, tranquilidad y alegría que podría tener sin él. Prefiere su amor, con todas las consecuencias, por enojosas o dolorosas que sean, a su inexistencia; le dice incondicionalmente "sí", porque otra cosa sería decirse "no" a sí mismo. [...] Ante la amenaza del amor, el hombre y la mujer sienten fascinación y miedo a un tiempo, tienden probablemente a escapar, porque presienten que si caen, si el enamoramiento se consuma y cumple, no podrán escapar ya, serán cada uno "otro" que el que era"<sup>321</sup>.

En este texto se puede ver, a la vez, la convergencia y la divergencia de Marías con Ortega; muestras del primero podrían ser el cambio íntimo del hombre (la "geometría sentimental"), el

---

<sup>319</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 160.

<sup>320</sup> Cfr. M. GARCÍA MORENTE: *Ensayo sobre la vida privada*. Ediciones Encuentro, Madrid 2001.

<sup>321</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 160-161.

crecimiento en autenticidad, el *entregarse sin querer*, el dolor inherente al amor, pero a la vez, la dimensión del amor como una auténtica variación ontológica: "el enamorado lleva en sí y consigo a la amada, precisamente en cuanto otra"; el enamorado no es sin la otra persona, con ella se proyecta hacia el futuro, etc. Se puede observar cómo Marías ha sabido tomar lo mejor de la filosofía orteguiana, y sus geniales páginas sobre el tema del amor, y continuarlas, con lo que, por cierto, la altura intelectual del propio Ortega exigía.

- *La apertura hacia y la mayor valoración de la amistad hombre/ mujer como un nuevo vector, distinto del amor, y que él entiende como un mutuo perfeccionamiento. Consecuencias para la valoración de la mujer interesante y elegante*

Y he aquí unos de los aspectos que más diferencian la interpretación de la mujer en uno y otro autor. Mientras que para Ortega la verdadera personalidad de la mujer se muestra ante un solo hombre, ante un individuo escogido, que podrá ser selecto, Marías sostendrá firmemente que la mujer se revela también en el vector de la amistad, y que ésta es un decisivo factor personal de perfeccionamiento *mutuo*. Además este factor tiene una gran trascendencia social, porque amplía enormemente el radio de influencia de la mujer en la sociedad y en la historia.

La auténtica amistad es un equilibrio muy delicado, del que se hablará detenidamente en los capítulos correspondientes.

Sólo señalar aquí que Marías la contempla como una relación con valor en sí misma por el perfeccionamiento humano que implica para hombre y mujer y que, aunque se ha dado de modo pleno en contadas épocas de la historia, es recuperable: "Creo que a Ortega, por motivos generacionales, le faltó la experiencia plena de la amistad intersexual. En su época era algo excepcional, casi siempre un amor falto de peso, o tímido, o frustrado. No tuvo la experiencia de esa amistad que no es otra cosa, pero en la cual entran íntegras la condición femenina y la condición masculina. Esto comenzó de verdad en la generación que me precede, se consolidó en la mía y ha entrado en crisis después. Ha tenido una vida plena muy corta, pero no se ha perdido, y podrá renacer. Antes había esa cerrazón, esa supuesta austeridad, esa virtud arisca que a Ortega no le gustaba nada, y tenía razón. Luego, esa amistad ha sido puesta en entredicho por la pasión del igualitarismo y por un sexualismo abstracto que ha arrasado las cosas finas que habían llegado a existir. Sin embargo, probablemente se ha salvado lo esencial, y hasta se ha llevado más allá en

algunas cabezas masculinas, y sobre todo, en la realidad de alguna que otra mujer actual, dispuesta a serlo insobornablemente”<sup>322</sup>.

En la propia vida de Marías esto se ha hecho posible; desde luego, que entre esas “cabezas masculinas” ha estado la suya.

Por eso me parece muy interesante adentrarse en su posición, ya que en él se ha empezado a pensar en la amistad hombre/ mujer desde otro nivel. Desde el nuestro se hace necesario repensar esta forma de relación plena, desde el nivel ya alcanzado y recuperar, para una cultura de la persona, esa forma de relación plena.

Esta forma de relación constituye una variación en la mentalidad masculina semejante a la que vimos en la cultura de la *cortezia*, pero desde los mejores niveles alcanzados por la mujer en la sociedad a partir del siglo XX. De hecho, esta forma de amistad, con los caracteres descritos por Marías (no por lo que se pueda entender vulgarmente) es el mejor antídoto contra el deterioro progresivo que han sufrido las relaciones hombre-mujer durante el siglo XX y que llegan hasta nuestros días.

En aspectos más concretos, significará por ejemplo que se podrá valorar a la mujer interesante que será también elegante, en contra de la posición de Ortega; uno de los múltiples casos que se pueden encontrar en las *Memorias* de Marías, referidos a sus amigas Olga Ginsburg de Bauer (de Rusia) y Gisela Ephrussi de Bauer (de Austria): así, se refiere a ellas al recordar cuando se conocieron en un curso de la Universidad de Verano de Santander: “Las dos eran de gran belleza; Olga, más madura, serena y majestuosa; Gisela, más joven -tenía dos niños pequeños-, muy bonita, elegante, graciosa; igualmente cultas, versadas en lenguas, amigas de casi todos los intelectuales españoles”<sup>323</sup>.

En otros textos destaca no sólo la belleza y el encanto personal de Gisela, sino también su altura humana, lo cual la hacía una amistad sumamente interesante. A gran nivel, Marías ve en esta posible amistad “delicadamente cincelada” -la expresión es de Ortega- un enorme potencial para elevar la altura de la civilización humana.

---

<sup>322</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 270.

<sup>323</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 110-111.



- *La felicidad de la mujer no parte de un “sentirse débil” o inferior respecto al hombre, sino de una aceptación de su condición sexuada femenina y de una proyección mutua que Marías llamará disyunción polar*

Como ya hemos ido viendo, la propuesta de Marías corresponde a la realidad de lo que es la persona humana; ya que una de sus condiciones es la dimensión sexuada, resulta que ambas son complementarias. Ninguna es superior a la otra, ninguna inferior; son simplemente distintas, por lo tanto, esa pretensión que es la felicidad se cumplirá teniendo en cuenta esta referencia mutua, que otro filósofo contemporáneo ha definido de manera brillante como “uni-dualidad”<sup>324</sup>. Tendremos que volver, al final de esta investigación, al tema de la felicidad de la mujer.

---

<sup>324</sup> El término “uni-dualidad”, que ya es de por sí relacional, es originario de Karol Wojtyła y hace referencia a la complementariedad básica entre hombre y mujer, tanto a nivel físico, como al psíquico y al ontológico (Juan Pablo II: *Carta a las mujeres*. Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1995, nº 8).

## 2. Influencias literarias

Un segundo foco de influencias en la interpretación de la mujer en Marías será el reflejo que sobre ella ha encontrado en la literatura, y muy en particular en algunos autores<sup>325</sup>. Veamos cómo Marías ha leído y ha asimilado, en su propio ver a la mujer, los escritos de seis de ellos: Cervantes, Zorrilla, Valera, los Hermanos Machado, Azorín y Salinas.

La vivencia de la mujer que cada uno de ellos ha tenido y ha expresado en su propia obra será muy valiosa en la obra de Marías. No en vano, el filósofo ha señalado en múltiples ocasiones que el temple adecuado con el que se debe vivir a la mujer es precisamente el temple poético.

### 2.1. Miguel de Cervantes: el entusiasmo como temple vital

La obra de Cervantes fascina por una razón: por la experiencia vital que el escritor ha vertido en su obra; experiencia vital que ha sido vivida desde el temple del entusiasmo.

En nuestro recorrido, el nombre de Cervantes es ya familiar: recordemos la lectura hecha por Unamuno, en la que se destacaba la mujer como ideal.

Pero también está presente, de un modo distinto, en Ortega. Marías ha recibido de su maestro el interés por el escritor, sobre todo por su obra maestra. Y Ortega se había acercado al clásico de Cervantes porque su intención de impulsar una España a la altura de Europa y a la altura de los tiempos le habían llevado a ello; el acercamiento orteguiano a Cervantes había estado movido por la necesidad de “circunstancializar”, de comprender la realidad española en una de las mejores formas en las que se ha podido dar, en una de sus formas más logradas<sup>326</sup>. Acercarse a nuestro clásico significaba entonces saber cómo podría seguir en una de sus mejores formas, nuestro futuro.

---

<sup>325</sup> En su juventud fue muy importante para él el acercamiento a la mujer y al amor humano mediante la formación literaria: "A estas percepciones [de las mujeres reales] hay que agregar las múltiples lecturas. En las novelas, en la poesía, en el teatro, aparecían historias de hombres y mujeres, y el amor ocupaba un puesto decisivo. Esto quiere decir que mi visión de la mujer contenía una fuerte carga de *lirismo* y que la vi siempre como *persona*. Es decir, que a la vez que atractivo sensual, y con mayor fuerza, me inspiraba sentimientos de afecto y estimación, inseparables para mí de la atracción sexual. Esto es lo que se suele llamar -peyorativamente- "idealización"; creo que más bien era realismo, o si se prefiere, percepción de lo real sin amputaciones. [...] lo que pudiéramos llamar educación sexual procedía en mí de las vivencias propias, de la imaginación y de algunas pistas literarias" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 55). Vemos cómo Marías ya percibe que la aplicación del término "ideal" a la mujer significa sobre todo una intensificación hasta sus mejores grados de lo real.

<sup>326</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 485 y ss. Marías habla de una "Primera justificación filosófica de las "Meditaciones del Quijote".

En sus años de estudio en Alemania ya le encontramos departiendo amigablemente sobre la estética de *El Quijote* con el filósofo alemán Hermann Cohen<sup>327</sup>, su primera obra filosófica se llamará *Meditaciones del Quijote* y en su discurrir por los problemas españoles tropieza con la plenitud cervantina, hasta llegar a sostener: “Hay que salvar”, sostiene Ortega, lo español, “una altísima promesa que sólo en casos de extrema rareza ha sido cumplida”. [...] Y como Cervantes es una plenitud española, si supiéramos en qué consiste su estilo, lo tendríamos todo: “Si algún día viniera alguien y nos descubriera el perfil del estilo de Cervantes, bastaría con que prolongáramos sus líneas sobre los demás problemas colectivos para que despertáramos a nueva vida. Entonces, si hay entre nosotros coraje y genio, cabría hacer con toda pureza el nuevo ensayo español”<sup>328</sup>.

Precisamente ha sido su discípulo Marías quien ha realizado los dos deseos orteguianos: el de mostrar el perfil del estilo de Cervantes y el de hacer un nuevo ensayo español, a la altura de los tiempos.

En su obra *Cervantes, clave española*, se explica cuál es la llave que nos permite abrir el cofre secreto de la genialidad cervantina, y sobre todo, para el tema que nos ocupa, se explica cuál ha sido su mirada sobre el mundo, el amplio mundo entorno, que el soldado-escritor tuvo oportunidad de conocer. También el mundo femenino. Comprender y poseer a Cervantes significa para él despertar a nueva vida, hacer un nuevo ensayo español. ¿Por qué?

En él hay una manera nueva de vivir la realidad, que Marías ha resumido de este modo: “Dos invisibles riendas que gobiernan la atención y el entusiasmo de Cervantes: la libertad y la belleza”<sup>329</sup>. A las que se añadirán una tercera, el valor; y una cuarta, el amor. Según vaya conociendo mundo,

---

<sup>327</sup> “Estaba entonces Hermann Cohen, uno de los más grandes filósofos que hoy existen, escribiendo su *Estética*. Como todos los grandes creadores es Cohen de temple modesto, y se entretenía discutiendo conmigo sobre las cosas de la belleza y del arte. El problema de qué sea el género “novela” dio sobre todo motivo a una ideal contienda entre nosotros. Yo le hablé de Cervantes. Y Cohen entonces suspendió su obra para volver a leer el Quijote. [...] Me dirigía a casa del maestro y le hallaba inclinado sobre nuestro libro, vertido al alemán por el romántico Tieck. Y casi siempre, al alzar el noble rostro, me saludaba el venerado filósofo con estas palabras: “¡Pero hombre!, este Sancho emplea siempre la misma palabra de que hace Fichte el fundamento de su filosofía”. En efecto: Sancho usa mucho, y al usarla se le llena la boca, esta palabra: “hazaña”, que Tieck tradujo *Tathandlung*, acto de voluntad, de decisión” (cfr. J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, pp. 345-346).

<sup>328</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 486. Estos textos hay que leerlos en contraste con estos otros: “Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada hace tiempo por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo. [...] Los españoles ofrecemos al mundo un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente. Hay en derredor nuestro, desde hace siglos, un incesante y progresivo derrumbamiento de los valores” (J. ORTEGA Y GASSET: *OC I*, pp. 748-749. El motivo por el que recurre a Cervantes es justamente porque en él se ha dado la mirada contraria, la del entusiasmo. Para todo el tema, confrontar con: *Meditaciones del Quijote* (En *OC I*, pp. 745- 825).

<sup>329</sup> J. MARÍAS: *Cervantes, clave española*, p. 77.

Cervantes irá dilatando su mirada y su entusiasmo hacia la realidad toda también crecerá. Pero siempre con estas cuatro riendas. Y, lo que es más importante aún, por encima de todos los sinsabores que le tocó vivir.

En la vida del "raro inventor", el escritor por vocación que ha sido Cervantes se pueden encontrar trayectorias con carácter permanente: la condición española, la constante pretensión de libertad, la mismidad y autenticidad. Su posicionamiento ante la realidad ha sido la de la comprensión, más aún la de la simpatía, de tal manera que Marías ha hablado de una "sed de realidad". Aspectos todos que Marías resume en el temple del *entusiasmo*.

El escritor alcalaíno se ha sabido español y esto se traduce en una apertura vital y una instalación en una forma particular de humanidad. No obstante, sentirse español ha significado en su caso estar abierto a las aportaciones de otras nacionalidades, y además sentirse universal.

A efectos de su relación con su circunstancia, Cervantes será un hombre:

1. De carácter indómito, lleno de brío
2. Con donaire, con simpatía y gracia rebosante, no sólo hacia lo propio, sino también hacia lo extraño
3. Que afirma garbosamente su libertad, como se refleja en este verso: "Y he de llevar mi libertad en peso/ sobre los propios hombros de mi gusto".
4. Que no puede entender la pertenencia a España sin la fidelidad al Cristianismo como religión afirmadora de esta libertad y del valor de la persona<sup>330</sup>.

Y no sólo lo será él, sino que lo ha visto vivido en muchos otros españoles<sup>331</sup>. Y en españolas. Se pueden tomar como ejemplo las mujeres sin par que aparecen en su obra, cada una con una

---

<sup>330</sup> Este aspecto ha sido estudiado con mucho detalle en otras obras, como *España inteligible. Razón histórica de las Españas* (Alianza Editorial, Madrid, 2005) o, más explícitamente, en *La perspectiva cristiana*. Alianza Editorial, Madrid 1999, 1ª ed., 7ª reimpr. 2005.

<sup>331</sup> En estos versos cervantinos, Marías ha visto una definición (nada despreciable, por cierto) del español: "¿Quién no cura de los hierros?/ Español. ¿Quién comete otros mil yerros?/ Español: que en su pecho el cielo/ influye/ un ánimo indomable, acelerado/ al mal y al bien contino aparejado". Es decir, que el español (y la española) auténticos saben avanzar por la vida con tesón, no se dejan falsificar, y estiman su libertad. Para el tema de la libertad, no se olvide que el propio Cervantes estuvo cautivo en Argel y que intentó escaparse cinco veces, siendo su comportamiento digno de admiración, para sus amigos y para sus enemigos. Para una investigación más profunda sobre el tema del hombre español, merece la pena recurrir a la obra última de Cervantes, *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, donde aparece personificado en los dos Antonios, padre e hijo; por ejemplo, una de las damas francesas es salvada en dos ocasiones por el hijo y le dice: "Muy cortés eres, español" (M. DE CERVANTES: *Los trabajos de Persiles y Segismunda*. Editorial Castalia, Madrid 1969, p. 380); en otro pasaje es un hombre, Soldino, quien expresa el parecer cervantino: "Español soy, que me obliga a ser cortés y a ser verdadero" (M. DE CERVANTES: *Trabajos*, p. 397).

personalidad bien definida: la pastora Marcela, Luscinda, Dorotea, la joven doña Clara, la Condesa cazadora, la "desenvuelta Altisidora", las graciosas zagalas y otras doncellas "hermosas como mil perlas". La admiración hacia lo no propio está reflejada en los personajes como la mora cristiana, hermosísima, audaz y fascinante, o Ana Félix, la hija del morisco Ricote, el vecino de Sancho que "pasó a Alemania" y que desafía a la muerte, salvando la vida, en los últimos capítulos de la segunda parte.

Marías ha hecho notar además que, aunque se conoce la obra cervantina sobre todo por su *Quijote*, hay otras obras, como *Los trabajos de Persiles y Segismunda*, que constituye todo un viaje europeo, en el que aparecen con extraña cercanía los países nórdicos, Lisboa, España, Francia e Italia, en los que también se reflejan estos rasgos en la mujer. En los *Trabajos*, su última obra, se podría hablar igualmente del tipo de mujer cervantina que aparece encarnado en los personajes de Transila, Ricla y Constanza, Eusebia, Feliciano de la Voz, doña Guiomar de Sosa, Ambrosia Agustina -la señora principal de Barcelona-, las tres damas francesas Deleasir, Berlarminia y Feliz Flora, Claricia, la gallarda joven viuda -"bella matadora, dulce enojada, verdugo agradable"-, la ingeniosa Isabela Castrucho "gentil dama de lo verde" y, sobre todo, las mayores ilusiones de Cervantes se han volcado en el personaje de Auristela-Segismunda, en la que ha compendiado caudales de belleza, de simpatía y gallardía.

En sus personajes femeninos, Cervantes ha vertido este entusiasmo hacia la mujer, que para él no es sólo una criatura bella, sino que sus mujeres suelen ser "discretas", esto es, inteligentes, y conscientes de su valor, llenas también de simpatía y de ingenio, de brío y audacia. En muchas descripciones cervantinas nos parece estar contemplando muchachas "de buen tallo", llenas de atractivo y de donaire. Si se puede decir con fundamento que Cervantes ha contemplado a las mujeres reales allí donde la vida le situó, con mayor razón ha sido así en la vida de Marías.

Acercarse de primera mano a la obra cumbre cervantina significará darse cuenta de que la dama menos importante será precisamente Dulcinea. Las *otras mujeres* con las que Cervantes ha poblado su obra son mucho más vívidas, más reales, probablemente porque muchos de sus rasgos procederán de la ya citada experiencia de vida del autor, de su afán de realidad. Marías hablará, con plena razón, del "sabor plenamente humano" que tiene la obra de nuestro escritor, porque en ella se trasluce el quién que ha querido ser su autor, y, aún más, los quiénes, "las quiénes" han querido ser sus personajes.

Incluso el método que ha utilizado es revelador: frente a la locura del personaje principal, la cordura y el buen juicio de estas mujeres cervantinas *resalta más*. Muchas de ellas han sufrido

desventuras y penalidades, pero su serenidad ante la realidad contrasta fuertemente con las reacciones del hidalgo.

La influencia de Cervantes en Marías en el tema de la mujer se refleja sobre todo en dos facetas, ya enunciadas: el tema del amor y el tema de la libertad. En Cervantes hay dos convicciones perpetuas: *no se puede impedir el amor*, porque es constitutivo de la persona y de hecho si se impide, las consecuencias son funestas; y *no se puede imponer el amor*.

El episodio más revelador del primer enunciado es la trágica historia de Claudia Jerónima, acontecida cuando los personajes principales van de camino a Barcelona. Son tan funestas las consecuencias de la pasión desatada que lloran en este episodio hasta los bandoleros presentes en la circunstancia.

El caso más claro de la segunda convicción es el episodio de la pastora Marcela, en el que ella afirma "yo soy libre". Marcela sólo acepta el amor si es por propia elección; si no, no es valioso a sus ojos.

Recordemos que este pasaje ya había atraído la atención de Ortega, al escribir y reclamar un nuevo trato con la mujer en su tiempo, en el escrito titulado, de manera bien significativa "El manifiesto de Marcela". En este personaje, el maestro había visto la realización de un modelo vital muy valioso. A su modo de ver, es "un trozo que fue escrito, sin duda, por aquella única mano con destino a las mujeres españolas del siglo XX"<sup>332</sup>.

Reconoce, a través de su discurso, una variedad de mujer muy peculiar: Marcela tiene un "gallardo orgullo", es capaz de reconocer "los primores de alma y de cuerpo que le han sido otorgados", es decir, es hermosa y lo reconoce con sano orgullo pero a la vez sin vanidad como algo recibido; tiene una capacidad de razonar que Ortega relaciona con cierto tono de humor con una cierta aptitud filosófica: "Ese *yo* que esa muchacha planta como una lanza entre sus palabras [...] presumo que Marcela acabará [...] escribiendo un hermoso libro acerca de sí misma [...]"<sup>333</sup>; es una heroína, en el sentido que le da Ortega a esta palabra, es decir, capaz de realizar un esfuerzo de tipo moral en el que se toma a sí misma toda entera y se arriesga por un ideal.

Marcela no se conforma con una vida frívola o mediocre, busca algo más, busca un ideal (entendido como algo por lo que está dispuesto a dar la vida) y se convierte así en ideal para otros, que Ortega relaciona también con una cierta fecundidad espiritual, al alentar una nueva vida en otros,

---

<sup>332</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Ideología quiijotesca. El discurso de Marcela", en: *OC VII*, p. 28.

<sup>333</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Ideología quiijotesca. El discurso de Marcela", en: *OC VII*, p. 30.

-en el caso de Marcela, al menos la fantasía de los jóvenes, y el alejamiento de lo rutinario y lo mediocre de la vida-; quiere ser auténtica, sólo quiere ser ella misma y llevar un tipo distinto de vida.

Es además, consciente de la fuerza de sus palabras y de su autoridad moral. Marcela no es ingenua: sabe imprimir a sus razones la verdad, sin olvidar teñirla, de una unción de ironía: "Bien sabe ella que el fuego apartado atrae, hace señas embrujadas en lo lejano, promete historias y revelación de secretos y va tendiendo en la noche sus tapices de fantásticas sombras; bien sabe ella que la espada puesta lejos rebrilla al sol que es un placer [...]"<sup>334</sup>. De la persona y el discurso de Marcela, Ortega destaca que es una muchacha llena de contrastes, en la que parecen caber armoniosamente una cualidad y su contraria: "una moza que tenía el espíritu "áspero" e independiente, al paso que su piel era suave y blanca y tibia", "eterna mujer fuerte, de corazón bizarro y lengua franca. Su lógica es rígida [en el sentido de "firme", no de inflexible]"<sup>335</sup>. De estas pinceladas deduce Ortega toda una posibilidad espléndida para la mujer española, y termina el artículo afirmando que las palabras de Marcela, especialmente el versículo "Fuego soy apartado y espada puesta lejos" podría encabezar una biblia para las mujeres españolas, y que del discurso entero se podrían deducir "sabias moralejas". Marías conocía sin duda este texto orteguiano y las enormes sugerencias que su maestro vertió en él, así como las indicaciones para las mujeres españolas contemporáneas.

Si hemos hablado de una afinidad Ortega-Goethe, sin duda hay que señalar que hay otra Ortega-Cervantes, porque la actitud del entusiasmo ante la realidad será característica de ambos. De ambos se podría decir con verdad: "era un hombre afirmativo, cordial, con muchas filias y pocas fobias"<sup>336</sup>. Y, por supuesto, esta afinidad será también Cervantes-Marías. Una lectura atenta del libro y una comparación con su vida puede revelar hasta qué punto Marías ha asumido este "nuevo ensayo español".

El otro elemento fundamental de la comprensión cervantina de la libertad consiste en no poder disponer de la libertad de otras personas (se puede consultar, por ejemplo, *El amante liberal*): las personas no son cosas, y por lo tanto, no se las puede manejar como a éstas. Marías, de hecho, habla de una "vocación de libertad" en Cervantes.

Ejemplificar en la propia vida de Marías esta influencia sería muy interesante; sólo me gustaría señalar un detalle, que muestra hasta qué punto su propia relación con la mujer estaba impregnada de

---

<sup>334</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Ideología quijotesca. El discurso de Marcela", en: *OC VII*, p. 33.

<sup>335</sup> J. ORTEGA Y GASSET: "Ideología quijotesca. El discurso de Marcela", en: *OC VII*, p. 32.

<sup>336</sup> J. MARÍAS: *Cervantes, clave española*, p. 75.

este temple cervantino. En sus *Memorias* cuenta cómo la relación con Dolores Franco fue en principio una amistad de enorme calidad; en un momento determinado experimenta que esta amistad se había enriquecido con el injerto del enamoramiento, sin perder nada de la amistad anterior.

Pero en principio, la reacción de Dolores Franco fue insistir en la amistad (había manifestado que su camino en la vida iba a seguir por sí misma) y replegarse en gran medida ante la idea del matrimonio.

La reacción de Marías es enteramente cervantina: el respeto a una actitud que en parte tiene un poco de "Marcela". No se puede imponer el amor, pero sí se puede conmover a la mujer; y como no se puede impedir, se puede proponer. Y proponer pacientemente.

Véase por ejemplo esta descripción de su futura mujer y, justamente, la tenacidad arriba aludida, en mantener la dignidad de la propia vida: "Y Lolita. De ella dependía todo; vivía desde hacía mucho tiempo vuelto hacia ella, dándole todo lo que podía, recibiendo su maravillosa personalidad, su inagotable ternura, su inteligencia clara, su valor. Por ella valía la pena seguir viviendo y no ser un despojo, sino algo que se le pudiera ofrecer"<sup>337</sup>. Son rasgos inequívocamente cervantinos en el mirar a la mujer, en el tratar con ella.

No nos alargaremos en mostrar cómo en la vida del propio Marías se ha dado también la conciencia de ser español (con los rasgos arriba descritos, no con un vacío patriotismo), y cómo, la ampliación del propio horizonte y el entusiasmo por lo otro se han cumplido sobradamente. De Cervantes se señala cómo ha vivido la unidad de España con auténtica pasión, en su obra aparecen las diferentes regiones, sus bellos paisajes, sus gentes, su diversidad; sería interesante mostrar con detalle, tomando como base las *Memorias* de Marías, como él también la ha vivido así, en sus constantes viajes debido a su condición de escritor y conferenciante. Y cómo en ellos ha sabido ver a las mujeres reales.

Un solo aspecto a señalar en el que Marías superará a Cervantes es el tema de las edades de la mujer: mientras para el clásico la plenitud de la mujer serán el corto periodo 15-20, Marías verá que la mujer es interesante y plena en todo tiempo, por su forma de ser persona; incluso la belleza de la mujer será interesante a través de sus diferentes edades. Ya desde niño ha manifestado un interés creciente por la mujer madura: "Mi sensibilidad para lo femenino se despertó muy temprano. [...] Sería absurdo hablar de "sexualidad" infantil, pero no de la condición *sexuada* desde el principio de la vida; a medida que fueron pasando los años, mi interés por la mujer fue creciendo; y digo por la

---

<sup>337</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 210.



mujer porque no se limitaba a las niñas -por ejemplo a mis compañeras del Instituto-, sino que se extendía a las mujeres adultas, cuya belleza percibía con gran interés”<sup>338</sup>.

Retengamos, entonces, de Cervantes, esta mirada atenta y entusiasta hacia la realidad misma y las cuatro “riendas” que nos permiten entender su mirada hacia el mundo entorno, incluido, por supuesto, el mundo femenino: libertad, belleza, valor y amor. Desde estas claves, Marías ha vivido también a la mujer.

## 2.2. José Zorrilla: la irreversibilidad del amor

Nacido, como Julián Marías, en Valladolid (1817-1893), es una de las figuras más destacadas del Romanticismo español. Estudiante de Leyes, fue un escritor precoz; su talento comenzó a ser conocido en el entierro de Larra. Sus numerosos dramas, entre los que destacan *El zapatero y el rey*, *Don Juan Tenorio* y *Traidor, inconfeso y mártir*, le han valido una merecida fama. Es un autor prolífico y desarrolla un teatro con un elemento amoroso esencial (especialmente *Don Juan Tenorio* y *Traidor, inconfeso y mártir*); también en sus leyendas es decisivo ese factor.

Por ello tuvo gran influencia en España y en América: “[...] en esta poesía, lírica o dramática, han aprendido el lenguaje y las variedades del amor millones de personas; no puede esto olvidarse si lo que tratamos de entender es precisamente la educación sentimental”<sup>339</sup>. El propio Zorrilla conoció la realidad americana, particularmente la de México, en una serie de viajes, iniciada con la decadencia del teatro romántico.

Marías hace constar en muchas de sus obras la admiración hacia este autor y su influencia en la visión sobre la mujer a través del lirismo. El texto más explícito es la introducción a las *Obras completas* de Zorrilla, donde expresa la gran influencia que ejerció sobre él y sobre su visión de la mujer: “Yo fui tempranísimo lector de Zorrilla, desde los siete u ocho años. Devoré la edición de sus obras publicada en París por la famosa Librería Europea de Baudry. Miles y miles de versos pasaron por mi mente, durante varios años, y muchos se quedaron en mi memoria, sin que nunca hiciera ningún esfuerzo por aprenderlos. Creo que esta experiencia de Zorrilla -también de otros poetas, pero en menor grado-, antes de cumplir los quince años, me dejó un sedimento de sensibilidad para lo

---

<sup>338</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 54-55.

<sup>339</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*. Alianza Editorial, Madrid 1992, p. 179.

musical, para lo histórico, también para lo heroico, y sobre todo de lirismo, que ha faltado después normalmente en las generaciones posteriores. A la poesía lírica siguieron inmediatamente las leyendas y el teatro. *Don Juan Tenorio* se me quedó de tal modo en la memoria, que después de tantos años puedo recitarlo desde el primer verso hasta el último, sin más que media docena de momentos de vacilación para salvar algún mínimo olvido"<sup>340</sup>. Más adelante, añade: "Creo que mi temprana inmersión en Zorrilla dejó en mí una aptitud para sentir y apreciar formas de poesía enteramente distintas, incluso fuera del sistema de la lengua española"<sup>341</sup>.

En otros pasajes revela su conocimiento de memoria de *Don Juan Tenorio*<sup>342</sup>, cuyo contenido puede ser aplicado a toda situación vital. En la mejor obra de Zorrilla, por lo tanto, Marías ha descubierto también una experiencia que nos ayuda al cómo vivir.

Hay una razón más por la cual es necesario reseñar la influencia de Zorrilla sobre Marías, en un aspecto que se podría considerar insignificante, ya que se puede resumir en una palabra, pero enorme por su trascendencia, en lo que se refiere a la forma de contemplar y tratar a la mujer. Se trata del concepto de ilusión.

Zorrilla -junto con Espronceda- pone de manifiesto la importancia de la ilusión en el fenómeno amoroso, hecho que sólo ha sucedido en la lengua española, y revela una de las facetas más importantes de la proyección amorosa<sup>343</sup>.

*Don Juan Tenorio* es especialmente importante en este sentido, porque constituye una imagen de la vida humana, una ejemplificación de lo que significa la ilusión aplicada a la proyección mutua entre hombre y mujer. La representación del amor en esta obra es una "honda visión de lo que son el hombre y la mujer, y lo que puede pasar entre ellos cuando no olvidan precisamente eso que son"<sup>344</sup>.

El drama, con su lenguaje amoroso, es una pauta para la vida real, porque, "sin un lenguaje amoroso, el amor no existe"<sup>345</sup>. Por eso esta obra es una gran esperanza para la formación sentimental, y en particular, a juicio de Marías, de los jóvenes, ya que también ellos captan el mensaje contenido en la representación con sorpresa, complacencia y entusiasmo, aunque muchas veces, desde algunos sectores sociales, se intente manipular la vivencia de los jóvenes respecto al amor.

---

<sup>340</sup> J. MARÍAS: "José Zorrilla a los cien años". Introducción a las *Obras (Poesías, leyendas, teatro)* de JOSÉ ZORRILLA. Círculo de Lectores, Barcelona 1993, p. 7.

<sup>341</sup> J. MARÍAS: "José Zorrilla a los cien años", p. 13.

<sup>342</sup> cf. J. MARÍAS: *El tiempo que no vuelve ni tropieza*, en: *Obras VII*, p. 553.

<sup>343</sup> Cfr. "Un secreto de la lengua española", de J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, Alianza Editorial, Madrid 2001, 1ª ed. En *Área de conocimiento: Humanidades*, pp. 11-39. También se pueden consultar otros apartados de *Una vida presente III*, en los que expone el significado personal de la ilusión.

<sup>344</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo 2*, p. 574.

<sup>345</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo 2*, p. 574.

El impacto de esta obra en la juventud es provocado sobre todo por las referencias a la responsabilidad moral de unas personas sobre otras, a la muerte, a esta expresión del amor, cuando lo habitual es que los jóvenes vivan inmersos en un ambiente despersonalizante, que termina por reducir el amor a biologismo. Otros aspectos igualmente interesantes para las nuevas generaciones actuales, presentes en el drama, son el tema de la solidaridad social, de la justicia, de la libertad y la responsabilidad moral.

El propio personaje de Zorrilla y su precocidad vital son una muestra de un temple que los jóvenes actuales podrían vislumbrar, con las debidas adaptaciones, como modelo para sus propias existencias: no se trata sólo de su vocación como escritor -con 20 años, ya había escrito el primer tomo de sus obras-, sino en su maduración rápida. "A los veintiún años, Zorrilla tenía publicados tres tomos de poesía lírica, con unas cuantas leyendas, de lo más importante y original de su obra; aunque parezca increíble, había llegado a la madurez. Hay varias "orientales", algunas traducidas de Víctor Hugo y que para mi gusto superan el original. [...] Este segundo tomo significa algo nuevo y al parecer más maduro. [...] La precocidad de Zorrilla se extendió a todas las dimensiones de la vida, más allá de la habitual de los románticos, que vivían de prisa [...]"<sup>346</sup>.

Lo que nos interesa de Zorrilla en este contexto es justamente su presentación de la mujer, porque será una influencia más sobre Marías; veamos por qué considera el filósofo que el personaje estrella de esta obra es no sólo don Juan, sino también doña Inés, aunque su nombre no aparezca en el título de la obra: "El *Don Juan* de Zorrilla tiene una suprema originalidad, que es precisamente lo que le ha asegurado su larguísima vida: Doña Inés. Don Juan conquista a Doña Inés mediante la palabra. [...] Hay en el *Tenorio* un ejercicio de lenguaje amoroso *por ambas partes*; no se olviden las respuestas apasionadas de Doña Inés. Y sin lenguaje amoroso el amor no existe (y si no es el nuestro, el amor no es auténtico)"<sup>347</sup>.

Desde este punto de vista, la obra puede ser también un material válido de estudio acerca del proceso psicológico diferencial del hombre y de la mujer en el enamoramiento, como Marías ha visto certeramente: mientras que don Juan presenta en las ocasiones previas al encuentro presencial con doña Inés un amor avasallador y superficial, doña Inés muestra un proceso de interiorización, un camino interior en el que va descubriendo la presencia de don Juan dentro de sí, y el surgimiento de una Inés *distinta*.

---

<sup>346</sup> J. MARÍAS: "José Zorrilla a los cien años", p. 10.

<sup>347</sup> J. MARÍAS: "José Zorrilla a los cien años", p. 14.

Algunos ejemplos (que, recordemos, Marías sabía de memoria y tomaba como pauta para la vida real):

"No sé que tengo, ¡ay de mí!,  
que en tumultuoso tropel  
mil encontradas ideas  
me combaten a la vez"<sup>348</sup>.

De ellos se puede deducir también en parte cómo es la inteligencia vital de la mujer, cómo es su forma de ponerse en claro respecto de la realidad. Una lectura superficial del texto quizás podría leer la atribución de "confusa", pero una lectura profunda lee claridad, porque la mujer sabe identificar lo que le sucede:

BRÍGIDA: "¿Qué es lo que pasa por vos?  
DOÑA INÉS: No sé... El campo de mi mente  
siento que cruzan perdidas  
mil sombras desconocidas  
que me inquietan vagamente;  
y ha tiempo al alma me dan  
con su agitación tortura.  
[...]  
Por doquiera me distraigo  
con su agradable recuerdo,  
y si un instante le pierdo,  
en su recuerdo recaigo.  
No sé qué fascinación  
en mis sentidos ejerce,  
que siempre hacia él se me tuerce  
la mente y el corazón  
[...]"<sup>349</sup>.

---

<sup>348</sup> J. ZORRILLA: *Don Juan Tenorio*, en: *Obras*, p. 609.

<sup>349</sup> J. ZORRILLA: *Don Juan Tenorio*, en: *Obras*, pp. 612-613.

Zorrilla ha expresado magistralmente cómo es el proceso de interiorización, según el cual, la mujer se va descubriendo progresivamente a sí misma como otra, o mejor dicho, como la misma mujer pero intensificada. Veremos cómo Marías conceptualizará este descubrimiento literario bajo la forma de la “variación ontológica” (es decir, que gracias al enamoramiento, la persona será otra que la que antes era, una persona con una interioridad intensificada).

"¿Qué sentimientos dormidos  
son los que revela en mí?  
¿Qué impulsos jamás sentidos?  
¿Qué luz, que hasta hoy nunca vi?  
¿Qué es lo que engendra en mi alma  
tan nuevo y profundo afán?  
¿Quién roba la dulce calma de mi corazón?<sup>350</sup>".

Esta transformación es, ciertamente, un cambio radical, pero teniendo en cuenta que la persona sigue siendo la misma: en esta "segunda" Inés se puede ver una intensificación de la primera imagen; es, claro está, la misma, pero su persona como tal, su modo de ser mujer, es el que se ha perfeccionado. Es consciente de los engaños, de la inautenticidad, a los que los demás quieren someterla y muestra su valor, la conciencia que tiene de su dignidad; así dirá: “Noble soy”<sup>351</sup>.

El hecho de que la pasión invade a doña Inés por completo es indudable en la obra, pero es una *pasión serena*, que sabe dosificarse y reconocer cuándo es el momento en el que debe predominar el sustantivo, y cuándo el adjetivo: "Tal vez poseéis, don Juan,/ un misterioso amuleto,/ que a vos me atrae en secreto/ como irresistible imán. [...]. Tu presencia me enajena,/ tus palabras me alucinan,/ y tus ojos me fascinan/ [...] o arráncame el corazón,/ o ámame porque te adoro."

Esto hace de su obra una mina muy interesante de cara a la educación sentimental actual, que es adaptable a los niveles medios de la población: "Zorrilla, sin erudición, acaso sin proponérselo, ejerció una función educativa de la conciencia histórica, en forma imaginativa y dramática"<sup>352</sup>.

El temple vital de Zorrilla es el típico del Romanticismo, por sus intereses y su forma de existencia; incluso Marías llega a relacionar la forma de vida de Zorrilla con una forma dramática: "Se puede decir que Zorrilla vivía en verso, que era su elemento natural, en un grado que apenas

---

<sup>350</sup> J. ZORRILLA: *Don Juan Tenorio*, en: *Obras*, p. 616.

<sup>351</sup> J. ZORRILLA: *Don Juan Tenorio*, en: *Obras*, pp. 628-630.

<sup>352</sup> J. MARÍAS: "José Zorrilla a los cien años". Introducción a las *Obras (Poesías, leyendas, teatro)* de José Zorrilla, p.15.

resulta comprensible. A pesar de su evidente exceso, conviene recordarlo y revivirlo, porque acaso se ha caído en el extremo opuesto, con la consecuencia de que ha hecho difícil el goce de una inmensa porción de la poesía del pasado"<sup>353</sup>.

La importancia de Zorrilla es, en este terreno, muy grande porque, con su teatro en verso y el predominio de la poesía sobre la prosa hay una dosis de lirismo en la mente de los españoles de esa época, que influye en su comprensión y en su vivencia del amor real. Evidentemente, eso no quiere decir que ese esquema se vaya a repetir hoy día o que la expresión del amor sea en todo igual, hasta en la forma literaria, ya que hoy el amor se expresa de otro modo -tomando como pauta más bien al cine-, sino que la actitud de los personajes, sus procesos psicológicos, pueden ser pautas para el amor real actual.

Hay aspectos en los que, evidentemente, se separa de su interpretación de la mujer, los más importantes serán la ya citada consideración de la mujer como un ser con una peculiar fortaleza y seguridad, frente al modelo excesivamente desmayadizo y débil de la mujer en el Romanticismo.

Marías retiene entonces de la influencia de Zorrilla el concepto de ilusión (en sentido de espera proyectiva) en la disyunción sexuada del hombre y la mujer, y su presentación lírica del tema del amor.

### **2.3. Juan Valera**

La atención de Marías hacia Valera empezó por su atractiva prosa, sus ensayos; como ya se ha señalado, desde muy joven, Marías leyó mucha literatura por simple placer. En este caso, porque su propio padre admiraba grandemente a este escritor. De esta manera: “[leí] tomos y más tomos de ensayos, publicados como “crítica”, me llenaban de conocimientos literarios, históricos, filosóficos - sin saber qué era filosofía-; y sobre todo de ideas claras, penetrantes, vertidas en una prosa llena de ingenio, ironía y, en el fondo alegría. He dicho que Valera fue como esa capa de minio con que se pinta el hierro y lo prepara para la pintura definitiva”<sup>354</sup>.

Necesario, en este contexto, es señalar una trayectoria no cumplida, como es el proyecto que Marías tuvo de escribir un libro que mostrase, igual que hizo en el caso de Unamuno y Ortega, la

---

<sup>353</sup> J. MARÍAS: "José Zorrilla a los cien años", p. 13.

<sup>354</sup> J. MARÍAS. *UVP*, p. 52.

significación, profunda significación de este autor, para la literatura y el pensamiento español<sup>355</sup>. En otros contextos, ha hecho ver cómo es necesario hacer un estudio en profundidad sobre esta interesante figura, que resulta ser un auténtico observatorio humano sobre el siglo XIX.

Esta valoración ha estado causada por su atractivo estilo literario y también por el hecho de que este embajador había sido un español universal. Su ocupación diplomática le ofreció una estupenda posibilidad para conocer otros países, otras circunstancias vitales y ser en España una figura de escritor no provinciano y abierto al mundo. De otra manera que Cervantes, la figura de Juan Valera significa un acercamiento a la vida, a sus problemas concretos en primera persona.

En sus novelas (*Pepita Jiménez*, *Genio y figura*, *Doña Luz*, *El comendador Mendoza*, *Pasarse de listo*, *Juanita la Larga* y *Las ilusiones del doctor Faustino*), Marías ha encontrado una expresión de la recién examinada ilusión en la relación entre hombre y mujer y del temple vital del lirismo.

Sobre el estilo de Valera podrá decir con plena razón: “La belleza artística de éstos [los trabajos críticos de Valera] es mera consecuencia fáctica del hecho de que Valera era admirable escritor”<sup>356</sup>.

“La enorme lectura de Valera”, su “fina agudeza”<sup>357</sup>, su “pulcritud y comprensión”<sup>358</sup> han inspirado a Marías también en su mirada concreta sobre la mujer como ser proyectivo, como yo con una personalidad concreta: “Valera, hombre de fina inteligencia, de larga experiencia humana, de lecturas vivas y no eruditas, profunda, personalmente repensadas, palpa eso que se va a llamar en nuestro tiempo “proyecto”, “vocación”: eso es el yo, eso soy yo -cada yo, cada uno de nosotros-”<sup>359</sup>.

---

<sup>355</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 342-343: “De Valera a la época romántica”. Ahí señala explícitamente: “Pensé que era menester escribir un libro sobre Valera, que diese cuenta de él, que hiciera comprensible el alcance de su obra. Valera me parecía el mejor observatorio sobre el siglo XIX. Hombre de enorme cultura, de lectura vastísima, conocedor de gran parte de Europa y América, poseedor de varias lenguas, tenía además dos condiciones inapreciables: no era libresco, sino un gran gozador de la vida; y no era genial”.

<sup>356</sup> J. MARÍAS: *Miguel de Unamuno*, en: *Obras V*, p. 264.

<sup>357</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 215.

<sup>358</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 266.

<sup>359</sup> J. MARÍAS: “Yo y circunstancias en Don Juan Valera”, en: *Ensayos*, en: *Obras IX*, p. 661. En Valera, asombrosamente, Marías ha encontrado un texto, no filosófico, sino de crítica literaria, donde el escritor asocia la idea del yo con la circunstancia. Es un texto de 1877 en el que el autor comenta el Amadís de Gaula: “Mas no por eso vale menos que Amadís el héroe manchego. Lo que le fallece no es el yo, como dicen ahora los filósofos, sino el no yo; esto es, su propio cuerpo, sus circunstancias exteriores y el mundo que le rodea (J. MARÍAS: “Yo y circunstancias en Don Juan Valera”, en *Ensayos*, en: *Obras IX*, p. 660).

Su sensibilidad le han llevado a estar durante toda su vida atento a su tiempo, a sus circunstancias concretas: “Valera [...] muere, escribiendo todavía, en 1905, atento a lo que pasa en torno suyo, sensible al arte [...]”<sup>360</sup>.

Sus limitaciones serán, sobre todo, el no haber tenido una instalación precisa desde la cual haber vivido el mundo:

“En cierta medida, esto [asistir a la vida intelectual del mundo entero] lo había hecho ya Valera, *sobre todo hasta 1870* aproximadamente, pero el peso del provincianismo español había gravitado en él de un modo creciente, había limitado su propia visión y, sobre todo, había hecho que la presencia de ese horizonte más amplio fuese escasamente operante de puertas adentro, es decir, cuando Valera se queda en casa y se pone de veras a vivir y pensar. La presión que se ejerce desde Europa era todavía demasiado débil, incapaz de configurar el interior nacional. Esto es lo que *empieza* a pasar con la generación del 98; pero todavía estos hombres, que realmente están en el mundo, que asisten a lo que acontece en él, cuando van a *crear* se repliegan sobre sí mismos y reingresan en el angosto ámbito español; o bien, si quieren evitarlo, se quedan *fuera*, expatriados -salgan o no efectivamente de España-, vagamente “cosmopolitas”, sin raíces en su país, sea cualquiera su voluntad de casticismo, que puede ser considerable”<sup>361</sup>.

Su fallo, por lo tanto, será quizás haber tenido un contacto en cierta medida superficial con los países, a través del mundo diplomático, de la “alta sociedad”<sup>362</sup>.

Y, sin embargo, como ya hemos ido señalando, para Marías la indagación literaria ha sido fundamental para llegar hasta una teoría adecuada sobre la vida humana; se puede leer a esta luz, entonces, el valor de Valera: “No se olvide que el descubrimiento intelectual, filosófico, de la vida humana ha sido posterior a la creación de una espléndida literatura, que alcanzó su máxima aproximación a lo personal en la novela del siglo XIX, florecimiento de la visión narrativa de la vida

---

<sup>360</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 387. Marías explica también por qué Ortega no se sintió excesivamente atraído por Valera, ya que conoció más bien la última producción de éste, cuando quizás lo que hubiera sido más interesante sería acercarse a sus escritos más auténticos, los anteriores a 1870. “La estimación de Ortega por él es tibia y distante, y tengo la impresión de que no tuvo conciencia de ciertas semejanzas y coincidencias que existieron entre ellos, y que estaban ciertamente muy atenuadas en los años últimos, cuando Valera hacía una crítica benévola, algo frívola y muy desencantada” (J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 387).

<sup>361</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 310.

<sup>362</sup> J. MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*, en: *Obras IX*, p. 613.



humana. ¿Hubiese sido posible el descubrimiento de que la razón *vital* es esencialmente narrativa si no se hubiera ejercido desde las parábolas hasta la novela del siglo XIX?”<sup>363</sup>.

Sobre el tema de la mujer, en él ha encontrado Marías un reflejo de lo mejor del siglo XIX, del cual ha escrito en otras ocasiones que es la época en la que más se han gustado los hombres y las mujeres como personas. En Valera se puede encontrar la sugerente idea de que el paso de mera hembra a mujer tiene mucho que ver con el esmero de la mujer sobre sí, con la capacidad de imprimir en sí misma la huella de mujer única. Es decir, que esmero-personalidad van unidas. Así se puede leer en el capítulo 6 del *Breve tratado de la ilusión*: “La condición amorosa como raíz de la ilusión”, cuando Marías analiza la obra literaria Pepita Jiménez como un libro enteramente dedicado a la ilusión pero sin nombrarla: “*Pepita Jiménez* es la historia de una ilusión, y por eso es una espléndida historia amorosa. La larga demora en el ilusionado descubrimiento de la mujer, en la polarización del varón hacia la *persona femenina* -y no la “hembra”-, hace que ésta se vaya manifestando, presentando en la riqueza de su realidad, en varias dimensiones, sin simplificaciones abruptas”<sup>364</sup>. Es significativo que esta asociación mujer/ persona femenina aparezca en un comentario de una obra literaria (española) y no en un comentario a un tratado de metafísica o antropología.

También se encuentra la firme convicción en los escritos de Valera de que este esmero de la mujer sobre sí *civiliza* al hombre. Por ejemplo: “[...] la mujer, por lo mismo que su belleza es tan delicada, no se cría naturalmente. Lo único que se cría es la hembra del hombre. La verdadera mujer es producto artificial que resulta de grande esmero y cuidado y de exquisito y alambicado cultivo. De aquí la rareza entonces de la verdadera mujer y el mágico y portentoso efecto que producía en el alma de guerreros bárbaros y briosos, avezados a ver hembras solamente [...]. En los tiempos heroicos, la hermosura de la mujer era como inspirada creación que la mujer artista realizaba en su propio cuerpo, a fuerza de esmerarse”<sup>365</sup>.

En sus numerosos escritos se pueden encontrar mujeres de esta talla, para las que el “grande esmero y cuidado” ha sido un valor a realizar. He aquí sólo dos ejemplos de los muchos que se pueden encontrar en su obra, de lo que él considera verdaderas mujeres en este sentido:

---

<sup>363</sup> J. MARÍAS: *Persona*. Alianza Editorial, Madrid 1996, p. 82.

<sup>364</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p. 113.

<sup>365</sup> J. VALERA: *Obras Completas* I (Cuentos. Narraciones inacabadas. Traducciones. Teatro. Artículos de costumbres). Biblioteca Castro, Turner, 1995, p. 51.

“Dirigió Muteder la vista hacia el punto de donde la voz procedía y vio recostada lánguidamente en un ancho sofá a una dama morena y majestuosa como una emperatriz, vestida de blanca y flotante vestidura, con una cabellera abundante, lustrosa y negra como una endrina, y con unos ojos que parecían dos soles de luto, así por el fuego y los rayos que despedían como por su oscuro color y por el color, no menos oscuro, de las cejas, de las largas y rizadas pestañas, y aún de los párpados suaves, cuyas sombras acrecentaba el resplandor fulmíneo de los referidos ojos. En los brazos desnudos, casi junto al hombro, tenía la dama brazaletes de oro de prolija y costosa labor; sobre el pecho y las orejas, collar y zarcillos de esmeraldas, y sendas ajorcas, por los estilos de los brazaletes, en las gargantas de sus pequeños pies, calzados por coturnos de seda roja. Lazos de idéntica seda adornaban la falda y el corpiño y ceñían el airoso talle. Sobre el negrísimo cabello lucía, prendido con gracia, un ramo de flores de granado. [...] La dama se levantó y mostró de pie su gallarda estatura, esbelta y cimbreante como las palmas de Tadmor”<sup>366</sup>.

Y el segundo:

“[...] Peridot era una criatura preciosa, y bien se podía dudar de que entre los seres sobrenaturales con quienes Tihur buscaba trato [...] hubiera nada más lindo y gracioso, ni más vivo y, al parecer más inteligente. Cualquier otro hombre que no fuese el rey Tihur juzgaría que no era deseable más íntima comunicación con las cosas divinas que la que podía tener por medio de aquella preciosa muchacha; que en sus labios podía beber la bebida de los dioses, y que la luz de sus ojos podía iluminarse con la luz y el fuego del cielo.

Una estola de finísimo y blanco lino velaba apenas las delicadas formas de Peridot. Sus cabellos eran rubios como el oro. Una cinta azul los sujetaba en parte sobre la frente pequeña y recta, desprendiéndose airosamente algunos leves rizos sobre las sienes y el cuello.

En el ambiente que la circundaba y en el aire que agitaba y rompía al pasar, no se sentía perfume artificial ni esencia de flores, sino un aroma tenue y deleitoso de juventud, de salud y de limpieza; una frescura beatífica; algo de magnético, luminoso y risueño.

Tendría Peridot de dieciocho a veinte primaveras, y todo su cuerpo era de una corrección admirable de dibujo. [...] sus grandes ojos azules estaban llenos de pasión y desenfado; sus labios, un poco gruesos, tenían el lustre sano y el color rojo de las cerezas en sazón [...]”<sup>367</sup>.

Hemos visto más arriba cómo Marías dedicó sus horas libres de los veranos a leer obras de Valera; lo que encontró en ellas es esta presentación de la mujer. En la mirada del diplomático sobre

---

<sup>366</sup> J. VALERA: *El bermejino prehistórico*, en: *Obras Completas I*, pp. 56-57.

<sup>367</sup> J. VALERA: *Leyendas del Antiguo Oriente*, en: *Obras Completas I*, pp. 438-439.

la mujer se refleja una completa estima sobre la otra forma de ser persona e, indirectamente, se expresa una racionalidad distinta.

Ambos aspectos se pueden encontrar asimismo en la que Marías ofrecerá a la mujer en su trato real.

## 2.4. Hermanos Machado: una nueva forma de mujer emergente

Manuel y Antonio Machado han representado un referente también importante sobre Marías, sobre todo Antonio, con su fina poética y el tono sereno y melancólico con el que expresa su referencia a la mujer. Este hecho explica que tanto él como su mujer, profesora de Literatura, dedicasen escritos muy valiosos a su obra<sup>368</sup>.

El sevillano Antonio Machado (1873-1867), traductor y autor dramático, es autor de *Soledades* (1903), *Soledades, galerías y otros poemas* (1907), *Campos de Castilla* (1912), *Nuevas canciones* (1925). También ha cultivado la prosa en *Juan de Mairena* (1937), *La guerra* (1937) y *Los complementarios y otras obras póstumas* (1957), así como el género teatral junto con su hermano Manuel (*Desdichas de la fortuna o Julianillo Valcárcel* (1926), *Juan de Mañara* (1927), *Las adelfas* (1928), *La Lola se va a los puertos* (1930), *La prima Fernanda* (1931) y *La duquesa de Benamejí* (1932).

Su obra se puede dividir en cuatro etapas: la evocación de la intimidad pasada y de la infancia en Sevilla; la etapa soriana, en la que los grandes temas son la preocupación histórica, el paisaje y el amor; la etapa andaluza, en la que se trasluce el sentimiento de destierro y esta región es vivida desde lo personal; y, finalmente, la etapa filosófica, en la que la obra literaria reflejan sus reflexiones sobre la realidad humana. Machado, el miembro más joven de la generación del 98, parte de una formación modernista, pero poco a poco se va desarrollando un estilo propio intimista, melancólico y profundo, en la que tiene una gran importancia la unión entre los sentimientos y el paisaje, particularmente castellano. En él se puede encontrar un poeta que no recurre a muchos elementos o ideas, pero que

---

<sup>368</sup> Son los recogidos en *El curso del tiempo 2*: "Los hermanos Machado", "Antonio Machado y los lectores" y "Antonio Machado en tradición oral", "Una biografía de Antonio Machado". En la obra de Dolores Franco, a la que Marías ha acudido en numerosas ocasiones, hay también un capítulo dedicado a Machado (D. FRANCO: *España como preocupación*, pp. 355-374); otros artículos son "Antonio Machado", "Machado y Heidegger" (respectivamente, en *Aquí y ahora y Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*) y "Antonio Machado y el pensamiento" (I, II y III) en *Cuenta y razón*, nº 139, 2005, pp. 131-141. Acerca del estilo de Machado, se puede consultar la concisa referencia en G. BLEIBERG y J. MARÍAS: *Diccionario de Literatura Española*. Revista de Occidente, Madrid 1964, 3ª Edición corregida y aumentada, pp. 478-482.

con pocos recursos es capaz de producir una poesía de gran calidad, y que representa un máximo de autenticidad.

Antonio y Manuel Machado son inseparables tanto en el plano personal como en el literario. Desde el punto de vista literario, cada uno respetaba la obra del hermano; desde la producción, se puede destacar el logro de sus obras conjuntas, especialmente el teatro, que es obra común de los dos, en indiscernible colaboración, porque en estas obras cada uno ha sabido aportar sus intereses. De parte de Antonio, se pueden encontrar referencias a sus intereses filosóficos y al creciente auge del psicoanálisis, del que existen rastros en algunas de sus obras (por ejemplo, *Las adelfas*, de 1928). Su estilo es ascético, concentrado, en el que se encuentran referencias a temas como el sufrimiento. Es reflejo de la tierra castellana. Por parte de Manuel, el estilo es más abierto, sensual y gozoso, aunque con un tono de melancolía, como expresión de lo andaluz.

En ambos se puede encontrar la experiencia de la vida, un balance vital, que está compuesto de elementos positivos y negativos: ilusión y desengaño.

En Antonio Machado especialmente se encuentra la idea de que *el hombre necesita estar referido a la mujer para ser plenamente él mismo*.

En su obra se puede encontrar también una profunda relación entre la proyección amorosa y su reflejo en el paisaje español, particularmente castellano, y una valoración por lo popular, en especial lo andaluz. De esta capacidad de poetizar sobre el paisaje español -para otros ojos, quizás árido paisaje- y de proyectar sobre él la propia geometría sentimental, Marías escribirá: "Para mí, Antonio Machado había sido siempre inseparable de Soria; mejor dicho, Soria se me apareció como el escenario de una fase decisiva de la vida y la obra de Machado, aunque después había de tener importancia autónoma en mi biografía"<sup>369</sup>.

En sus obras de teatro, compuestas junto con su hermano, se vislumbra una gran esperanza en las figuras de mujeres jóvenes, que mantienen una relación equilibrada de familiaridad y deportividad respecto a los jóvenes chicos.

El teatro de los Machado es por ello un reflejo de la España de los años 1926 a 1932, en la que se estaban produciendo profundos cambios, para llevarla del retraimiento a la apertura. En particular, en sus obras procuran reflejar la modificación experimentada por la mujer: así, en casi todas aparece

---

<sup>369</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 389.

la figura de una muchacha joven, deportista, con capacidad de amistad respecto a los chicos y con el hábito de fumar -en ese momento, un símbolo de una nueva actitud femenina de realizar nuevos ensayos vitales, sin perder su condición femenina-. "Esta figura femenina -comenta Marías- encanta a los autores y se ve que tienen puestas sus esperanzas en ella. Se empieza a estar lejos de la Andalucía "con calles sin mujeres", de que años atrás había hablado Antonio. Ahora empiezan a estar en todas partes, a vivir con libertad, a ser más interesantes y mejores"<sup>370</sup>.

Estas imágenes de mujeres jóvenes en las obras de teatro machadianas como testigos de una época cambiante y de adopción de nuevos usos han sido acogidas con entusiasmo por Marías. Y en muchas ocasiones ha recordado el filósofo el sorprendente verso de Machado: "Amé todo lo que ellas pudieran tener de hospitalario", en relación a la capacidad *habitable* -de ser habitada en sentido personal- de la mujer. Ya hemos recordado que una de las atribuciones de Marías a la mujer es el "donde el hombre puede estar".

Aún hay otra razón más para hablar de Machado como una influencia importante en la vivencia que de la mujer ha tenido Marías. Si ha habido un poeta en lengua castellana que haya sabido revivir a la mujer amada en la ausencia irreparable que es la muerte, ese es justamente Antonio Machado. Por ejemplo, rememorando a su joven esposa, muerta tempranamente:

"Sentí tu mano en la mía,  
tu mano de compañera,  
tu voz de niña en mi oído  
como una campana nueva [...]"<sup>371</sup>.

Creo que esta manera de revivir a la mujer amada en su ausencia fue adoptada por el filósofo en su vida personal tras la muerte de su mujer. Sus propias palabras en las *Memorias* apoyan esta posición, una esperanza teñida de melancolía.

Por todas estas razones, es comprensible que Marías movilizara su atención hacia este escritor, que utilizara sus escritos en sus clases de Literatura en España y en Estados Unidos.

---

<sup>370</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 526. En este aspecto se ve realmente una evolución, en la imagen que los hermanos Machado, pero especialmente Manuel, tiene de la mujer; se puede consultar, por ejemplo, el poeta "A la mujer manchega" (Poema 38) o el breve LIII de "Proverbios y cantares", en los que presenta una imagen quizás excesivamente tradicional y estereotipada de la mujer. En el LIII se refiere a la mujer arisca frente al tópico machismo español, pero este esquema varía en gran medida en la obra teatral posterior. Marías ha asumido por supuesto este cambio, como refleja el texto anterior.

<sup>371</sup> A. MACHADO: *Campos de Castilla*, Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid 1984, 9ª ed., p. 110.

Entendamos en este sentido, por ejemplo, su elogio de las ediciones de la obra machadiana, afirmando que las realmente valiosas son las que se esfuerzan por "dar un Machado depurado, limpio, bien ordenado, un Machado esencial que puedan leer todos lo que hablan o conocen nuestra lengua"<sup>372</sup>. Desde su punto de vista, sería una carencia muy grave el que el público español e hispanohablante dejase de leerle, por lo que su obra significa para la propia realidad española. Los rasgos que destacan de la persona de Antonio Machado son: una cierta dosis de timidez, una fina sensibilidad y ausencia de retórica, una bondad innata, una necesidad y capacidad de amor, un gran interés por otros escritores, un amor entrañable a su familia y en gran nivel, a España. Sobre este aspecto, es muy interesante consultar la obra de Dolores Franco, *España como preocupación*, en el capítulo dedicado a la contemplación de España -en particular Castilla-, que hace Machado, a la que la autora caracteriza como "emoción de lástima" y "entusiasmo emocionado"<sup>373</sup>. Su temple de humor, además, expresa una "complacida condescendencia irónica" y una "divertida tolerancia ante las debilidades de los hombres"<sup>374</sup>.

Desde la geometría sentimental, es interesante señalar la segunda etapa de los escritos de Antonio Machado, por su relación con Leonor y la prematura muerte de su esposa en 1910 (con 17 años). A esta etapa pertenecen *Campos de Castilla*, en los que aparecen los temas de la preocupación histórica, el paisaje y el amor. Aunque el amor no es frecuentemente el tema directo de su poética, "en contados poetas late con más fuerza, sinceridad y eficacia la realidad del amor a mujer"<sup>375</sup>. Más bien que poesía amorosa, Marías prefiere calificarla como "poesía enamorada", y siempre en relación con la tierra soriana, que ya es contemplada por todo visitante desde este punto de vista.

Incluso después de la muerte de Leonor, el paisaje castellano es vivido como un escenario vacío, mutilado, en el que falta un elemento principal; desde entonces, el amor es vivido desde la angustia de un gran bien truncado y desde la melancolía: "Cinco años en la tierra de Soria, hoy para mí sagrada -allí me casé, allí perdí a mi esposa, a quien adoraba-, orientaron mis ojos y mi corazón hacia lo esencial castellano"<sup>376</sup>.

---

<sup>372</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, 531. En el mismo sentido alaba la obra *Antonio Machado en su vivir*, de Heliodoro Carpintero, una biografía personal, en el sentido de que el autor ha acudido sobre todo a la vida privada del autor y no tanto a su dimensión y repercusión sociales, para explicar los verdaderos intereses de la vida de Antonio. Esta obra puede apoyar ese acercamiento por el enfoque y el tono de entusiasmo hacia el biografiado, y por la importancia que da a la dimensión familiar.

<sup>373</sup> D. FRANCO: *España como preocupación*, p. 355.

<sup>374</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 547.

<sup>375</sup> J. MARÍAS: "Antonio Machado", en: *Aquí y ahora*, en: *Obras III*, p. 102.

<sup>376</sup> A. MACHADO: *Campos de Castilla*, p. 37.

*Campos de Castilla* testimonia el nacimiento de la dimensión amorosa y su plenitud, tan breve, así como la unión de la persona amada con el paisaje: la naturaleza es vivida como un ambiente en el que se desarrolla el amor (véase el poema VIII de "Campos de Soria", en el que los álamos representan la fluidez y la continuidad del amor o también el poema 29, en el que Castilla es vivida como una patria de adopción, un lugar de acogida cuando el poeta se sentía extranjero de su Andalucía natal). El recuerdo de la muerte -"mi niña quedó tranquila, dolido mi corazón"- aparece en el poema 27, así como en otros (31, 32), tocados por una profunda melancolía (23-26 y XXII de "Proverbios y cantares"). Leonor es revivida en una floreciente juventud y en un ambiente de primavera (interior y exterior) para el poeta; su capacidad de amistad ha sido capaz de despertar la energía creadora del poeta.

La fluencia de su vivir aparece en varias ocasiones unida al recuerdo del caminar por los valles ("¿No ves, Leonor, los álamos del río con sus ramajes yertos? Mira el Moncayo azul y blanco; dame tu mano y paseemos" en el poema 25; también el 22). Sin embargo, su pérdida no es vivida totalmente desde la desesperación, sino desde la esperanza del reencuentro ("Dice la esperanza: un día la verás, si bien esperas", en el 24).

Es una soledad *de ella*; aunque el poeta se encuentre en medio de otras personas, es su ausencia la que se siente desde el dolor (por ejemplo, en "Otro viaje", poema 31); es, por lo tanto, una muestra de la necesidad personal, que Marías desarrolla en su Antropología.

La poesía de Machado significa, por lo tanto, y más en particular para Marías, una capacidad de traspasar la proyección amorosa al ambiente en el que ésta ha nacido (en su caso, es Soria, Castilla, pero en el caso del lector, puede ser aplicada a *su paisaje particular*) y una capacidad de evocar a la mujer desde la dimensión del lirismo; asimismo, no se puede olvidar tampoco la dimensión esperanzada -aún en medio del intenso dolor- desde la que es vivida su ausencia, en la que tiene un gran papel la proyección trascendente, como Machado explica en una carta a su admirado Unamuno, ahondando en el tema común para ambos de la muerte: "La muerte de mi mujer dejó mi espíritu desgarrado. Mi mujer era una criatura angelical, segada por la muerte cruelmente. Yo tenía adoración por ella; pero por sobre el amor está la piedad. [...] Tengo a veces esperanza. [...] En fin, hoy vive en mí más que nunca y algunas veces creo firmemente que la he de recobrar"<sup>377</sup>.

---

<sup>377</sup> A. MACHADO: *Campos de Castilla*, p. 16.

Resumiendo esta influencia literaria, podemos decir que Machado va a abrir la mirada de Marías para saber ver a la mujer con un temple poético, también para hacerle testigo de su rápida transformación a lo largo del siglo XX (en especial de la mujer española).

En el tema del amor, la poesía enamorada reflejada sobre el paisaje vital y la vivencia de la mujer amada desde su ausencia son también legados machadianos.

## 2.5. Azorín: la “mirada llena de ternura”

Este interesante y hoy día desconocido autor despertó gran interés tanto en Ortega como en Marías, por su comprensión entrañable, tan particular de la generación del 98, respecto al tema de España pero también en el tema que nos ocupa.

José Martínez Ruiz, "Azorín" (1873-1967) estudió Derecho en Valencia y Madrid, pero se dedicó al periodismo, la literatura y el teatro; también realizó traducciones, y ocupó puestos públicos -fue cinco veces diputado y dos veces subsecretario de Instrucción Pública-. Su producción refleja esta riqueza humana y profesional, en numerosos folletos de tema literario y social y en su extensa producción en las novelas y el teatro. En varias ocasiones ha mostrado Marías las capacidades latentes en su obra<sup>378</sup>, porque a través de sus obras se puede contemplar esperanzadamente a una España interpretada y autocomprendida: "Cada vez se me impone más la evidencia de su puesto único dentro de la generación del 98 y de toda nuestra literatura contemporánea. [...] Es increíble el grado de plenitud con que se apodera de cada elemento de la realidad vista, recordada, evocada"<sup>379</sup>.

Desde el punto de vista de su producción literaria, la obra de Azorín es un tesoro todavía por descubrir plenamente: "La obra literaria de José Martínez Ruiz, Azorín, es una de las más bellas y originales creaciones de la literatura española. [...]. De su originalidad no hay mejor prueba inicial que su estilo: uno de los más inconfundibles de nuestra literatura. Es la impronta de su originalidad, asociada a la belleza de su arte, lo que nos estimula a indagar en la totalidad de su obra [...]"<sup>380</sup>.

---

<sup>378</sup> Marías ha escrito algunos artículos dedicados a Azorín en *Negro sobre blanco* ("Doña Inés"), en *El curso del tiempo 2* ("Una preferencia de Azorín", del 4 de agosto de 1989; y "Azorín, “con amor y sin engaño”", del 2 de marzo de 1992) y en *La fuerza de la razón* ("Azorín, 1902"), Alianza Editorial, Madrid 2005. Por su parte, Ortega le dedicó algunos artículos y le hizo un homenaje en Aranjuez en 1913: "Es usted un artista exquisito que ha elaborado unas ciertas páginas egregias, cuya belleza pervivirá libre de corrupción" (citado en J. ORTEGA SPOTTORNO: *Los Ortega*, p. 209).

<sup>379</sup> J. MARÍAS: *La fuerza de la razón*, pp. 127-128.

<sup>380</sup> MARCO LOZANO, M.A.: "Introducción general" a Azorín: *Obras escogidas*. Tomo I: Novela completa. Espasa Calpe, Madrid 1998, pp. 25-26.



La extensa obra de Azorín -142 títulos, según uno de los especialistas en la obra del escritor levantino, E. Inman Fox, como expresa en su obra *Azorín: guía de la obra completa*- es "uno de los logros estéticos de nuestro siglo"<sup>381</sup>, lo cual la hace merecedora de una atención especial.

En particular, Marías la ha prestado especialmente a dos grandes novelas suyas, ambas con nombre de mujer: *Doña Inés* y *Salvadora de Olbena*. También ha atendido al capitulito "Esas mujeres" en *Las confesiones de un pequeño filósofo*, sus recuerdos de la niñez.

En estas referencias, a modo de ver de Marías, Azorín "revela una inesperada sensibilidad para lo femenino, una atención y percepción de lo que es la mujer, que sería difícil encontrar en autores que han escrito largamente sobre ella"<sup>382</sup>. Por ejemplo, en "Esas mujeres" muestra un análisis psicológico penetrante, de la reacción masculina ante la presencia de la mujer, de algunas mujeres: "¿No habéis encontrado nunca en vuestra vida una mujer que os ha hechizado durante un momento y que luego ha desaparecido? Estas mujeres son como estrellas que pasan rápidas en las noches sosegadas del estío"<sup>383</sup>.

Este apartado de los recuerdos de la infancia del autor muestra un gran paralelismo con las meditaciones orteguianas en el tranvía, y con la captación y valoración de la belleza femenina. La experiencia de Azorín tiene más bien un poso de melancolía, por la pérdida que significa encontrarse con alguien con quien se podría llegar a establecer una relación de amistad pero inevitablemente, desaparece del perímetro de la propia vida, porque el encuentro se debía más bien a una experiencia fortuita:

"Y será sólo un minuto; esta mujer se marchará; quedará en vuestra alma como un tenue reguero de luz y de bondad; sentiréis como una indefinible angustia cuando la veáis alejarse para siempre... ¿Por qué? ¿Qué afinidad había entre esta mujer y vosotros? ¿Cómo vais a razonar vuestra tristeza? No lo sabemos; pero presentimos vagamente, como si bordeáramos un mundo desconocido, que esta mujer tiene algo que no acertamos a explicar, y que al marcharse se ha llevado algo que nos pertenece y que no volveremos a encontrar jamás"<sup>384</sup>.

Esta actitud de nostalgia indefinible debe ser comprendida en el contexto de la apertura hacia la realidad de Azorín, como una inquietud de este tipo: "Yo amo las cosas: esta inquietud por la esencia de las cosas que nos rodean ha dominado mi vida"<sup>385</sup>. Si esta actitud vital es la mantenida por Azorín

---

<sup>381</sup> Cfr. AZORÍN: *Obras escogidas*, p. 27.

<sup>382</sup> J. MARÍAS: *La fuerza de la razón*, p. 128.

<sup>383</sup> AZORÍN: *Obras escogidas I*, p. 602.

<sup>384</sup> AZORÍN: *Obras escogidas I*, p. 602.

<sup>385</sup> AZORÍN: *Obras escogidas I*, p. 603.

ya desde su niñez, como muestra en la obra, con mucha mayor razón se puede encontrar en su actitud ante las personas; así se muestra en los comentarios acerca de niñas o de mujeres concretas, a lo largo de la obra: la muchacha María Rosario, su madre, una criada vecina, sobre la que derramaba su entusiasmo de niño: "era la mujer más estupenda que he conocido, [...] nosotros admirábamos profundamente a esta criada. [...] A nuestra admiración se juntaba una intensa ternura hacia esta mujer única, extraordinaria; que nos regalaba la alegría"<sup>386</sup>.

De modo que Azorín derrama una "comprensión inteligente"<sup>387</sup> sobre la realidad en torno y, por supuesto, la realidad personal que también alcanza a su visión particular sobre la mujer.

*Doña Inés* (1925) "una de las [novelas] más extraordinarias e innovadoras de nuestra lengua"<sup>388</sup> significa "la culminación del arte de Azorín [...] con el esencial descubrimiento cinematográfico de la aproximación de realidades que no están juntas, yuxtapuestas solamente, en la vida personal"<sup>389</sup>; es una obra que contiene un potencial todavía no descubierto, en cuanto a producción dramática se refiere y podría ser una gran inspiración para otras obras posteriores: "Si los españoles tuviéramos algún mayor sentido de lo que poseemos, esta novela hubiese fecundado a otras, lo que no ha ocurrido; su herencia está ahí, disponible, sin que nadie, que yo sepa, la haya reclamado y aprovechado"<sup>390</sup>. *Doña Inés* es una obra enteramente original porque ha sido escrita con mentalidad cinematográfica, que responde a la mirada tímida y complacida de Azorín sobre la mujer: "si se mira bien, se descubre que la mujer tuvo un puesto decisivo en el horizonte de Azorín, y desde ese recato, esa medida, la contempló largamente con pasión contenida y la fue haciendo vivir ante nosotros"<sup>391</sup>.

*Miremos bien*, para ver cómo ha sido este tímido y complacido ver, para descubrir este horizonte decisivo que ha sido la mujer azoriniana. Porque también revela mucho del ver maríasiano.

En primer lugar, se podría fijar la atención sobre el físico de Doña Inés. Azorín describe una dama madura pero elegante, física y moralmente -como se puede observar en las páginas finales de la obra, en las que la dama, ya entrada en años, dedica sus últimas energías y su fortuna a una obra educativa en Argentina-, hermosa, con un atractivo peculiar. Así la ha descrito Marías: "La dulce, seductora, levemente otoñal feminidad de Doña Inés, con su pecho que retiembla ligeramente con el

---

<sup>386</sup> AZORÍN: *Obras escogidas I*, p. 561.

<sup>387</sup> D. FRANCO: *España como preocupación*, p. 319.

<sup>388</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 540.

<sup>389</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, pp. 540-541.

<sup>390</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 541.

<sup>391</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 543.

caminar presuroso, su pierna firme donde se marcan las cintas del chapín, su rostro atezado, sus labios rojos y húmedos, que van a hacer vibrar el cristal azul de Segovia"<sup>392</sup>.

Sobre su carácter y sus reacciones, Azorín da idea de la complejidad propia de la psicología femenina. Un ejemplo de ello, es el pasaje en el que muestra cómo Inés es una mujer en la que se combinan la serenidad con la fortaleza de carácter: "Y con movimiento lento, lentísimo, como lo haría una consumada actriz, ha dejado otra vez Doña Inés la carta en el velador. Y al momento siguiente, con brusquedad, la ha cogido otra vez y la ha estrujado fuertemente en el puño"<sup>393</sup>.

Doña Inés es, ante todo, una persona en la que se hace presente la elegancia física y moral, una mujer silenciosa, serena, incluso melancólica: "-Doña Inés escucha la música de Bellini y piensa en cosas que ya no volverán"- . Como su tío, en cierto modo un reflejo del propio Azorín, es un espíritu feliz con la "fruición lenta y suave del mundo".

Azorín ha logrado además en su novela un factor que parecería imposible, desde una mentalidad masculina, y que muestra hasta qué punto ha sabido compenetrarse con la mujer y comprender su afectividad; este factor es el proceso psicológico-afectivo de la mujer, que describe con anterioridad a la escena del beso y con el transcurso de los pensamientos de Doña Inés. Azorín toma el papel del narrador, pero en realidad, en el relato, consigue, en sentido literal, una comprensión *entrañable*: si con éste término se quiere expresar que Azorín ha sido capaz de incluirse él mismo en la comprensión y de comprender al personaje desde dentro, desde las "entrañas" -por lo tanto, desde su propia afectividad-, en esta novela ha dado un paso decisivo: el narrador, con su técnica literaria, *está dentro de* Doña Inés, *está sintiendo como ella siente*, y esto es lo que da a la descripción una cercanía única:

"Doña Inés tiene la mirada puesta en la estrella brillante [...]. La imaginación finge en la estancia unas manos varoniles que avanzan. Se siente estremecida hasta lo íntimo de su ser la dama. El brazo de doña Inés se apoya en un brazo; grata sensación de fortaleza entra en el espíritu de la señora. Nada interrumpe el silencio. A la dulce languidez de antes ha sucedido un increíble enardecimiento. Los labios de una faz se contraen; lucen los ojos azules. Entre el fulgor mortecino del espejo y el del cielo resalta lo rubio de una sedosa melena. La estrella está ya junto al dintel del balcón [...]. El beso es largo y apasionado"<sup>394</sup>.

---

<sup>392</sup> J. MARÍAS: "Doña Inés", en: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 259.

<sup>393</sup> AZORÍN: *Doña Inés*. Biblioteca Nueva, Madrid 1972, pp. 22-23.

<sup>394</sup> AZORÍN: *Doña Inés*, pp. 116-117.

De manera que Azorín nos ofrece la mirada sobre la mujer de dos formas: desde dentro de ella misma, desde la comprensión entrañable, pero también desde la referencia que hacia ella muestra el protagonista masculino de la obra: el poeta ensimismado, que no se puede concentrar en lo que lee, sobrecogido por la experiencia de la belleza, la cercanía y la delicadeza de la mujer. Al igual que el anterior, el texto tiene una fuerte carga de lirismo:

"La vista sigue los renglones del libro; pero no puede leer nada [...]. ¿Habrá poetas en el brillante astro? ¿Sentirán allí los poetas penas de amor? En la penumbra del aposento, la blancura del libro se va esfumando. Surgen unas manos finas y carnosas. Los labios de una boca resaltan encendidos [...] Unos ojos negros tienen destellos de bondad, unas veces; otras, miran de hito en hito y misteriosos. Y unos brazos de levantan, y al tiempo que las manos atusan los aladares crespos de las sienes, dejan recortado en el fondo indefinido un busto firme y esbelto [...]. Sobre los labios rojos y sensuales se han posado apasionadamente los labios del poeta. El beso ha resonado largo [...]"<sup>395</sup>.

La historia, ubicada en el marco incomparable de los alrededores del Alcázar de Segovia, es un apoyo a la teoría de Marías, según la cual el enamoramiento implica una variación ontológica, un cambio sustancial de la persona misma: "Todo parece en el mundo fuerte, nuevo y espléndido. ¿Es el primer día de la creación? ¿Ha nacido ahora el primer hombre? [...] Una flecha invisible ha partido de corazón a corazón"<sup>396</sup>.

En las escenas inmediatamente posteriores al beso real, Azorín utiliza un juego del lenguaje, haciendo que toda la realidad circundante a los dos enamorados se mueva y participe, en alguna manera, de esa variación ontológica; esto es conseguido por el ritmo interno: las nubes se mueven más deprisa, las veletas giran, el polvo se agita, las casas se estremecen por los portazos, las campanadas suenan por toda Segovia. En realidad, la novela es la historia del beso, sus antecedentes y sus consecuencias:

"En rigor, es la historia de un beso; [...] un beso en Segovia en 1840. Ese beso [...] es un acontecimiento cósmico. Todas las lentas páginas anteriores han ido preparándolo, como se gesta un rayo en el seno oscuro de la tormenta. Y ese beso provoca mágicas conmociones en Segovia, en el libro y en la literatura de Azorín. Porque, gracias a él, sacudido por su divino y apasionado temblor. Azorín descubre nada menos que el movimiento; y con él la plenitud de la novela. Al estallido de los

---

<sup>395</sup> AZORÍN: *Doña Inés*, pp. 119-120.

<sup>396</sup> AZORÍN: *Doña Inés*, p. 113.

cuatro labios se conmueven los cuatro puntos cardinales [...]. Toda Segovia se agita [...]. El ritmo se acelera"<sup>397</sup>.

Pero Azorín ha ido incluso más allá de la representación de un amor juvenil fogoso. Azorín ha sabido mostrar cómo sucede esa maduración interior de la mujer, y cómo incluso el proyecto de felicidad es adaptable, sin que por ello disminuya la capacidad de amar de la mujer. Muestra que, a pesar de los modos y el carácter sereno de Inés, su fondo es la pasión por lo que hace y su móvil es el deseo -"los ojos del deseo, los más avizores de todos"<sup>398</sup>.

El autor ha sabido plasmar también la altura moral de la mujer, la elegancia en el mejor sentido del término: la capacidad de elegir lo mejor (ya vimos este significado también en Ortega) al dejar Segovia; también su generosidad respecto a otros. Inés quiere hacer algo valioso con su vida y el sufrimiento moral experimentado no hace que desaparezca ni su generosidad vital -"No ande escaso el reparto; quiero que todos tengan buen recuerdo de mí"<sup>399</sup> - ni su cariño entrañable, ni tampoco su capacidad de buscar y realizar nuevos proyectos. Además de la historia de un beso, parece mostrar Azorín, se trata de la historia de la fortaleza de la mujer.

Azorín, en resumen, ha sabido expresar un modelo de mujer serena y activa, reflexiva y apasionada, flexible y creativa; estos rasgos, junto con el ya citado de la elegancia moral -que tiene mucho que ver con su fortaleza-, aparecen en estas palabras suyas: "No tengo más remedio que marcharme. Las cosas vienen así. Si no me marchara, sería peor. La dicha que perseguimos, muchas veces no puede realizarse. Realizarla a medias, es peor que no realizarla nada"<sup>400</sup>.

En *Salvadora de Olbena* (1944) -obra predilecta de Azorín-, muestra más bien cómo indirectamente, a través de las conversaciones de otros y de la trama literaria, la mujer puede llegar a ser el centro del relato: "Todos los hilos humanos pasan por Salvadora, a veces se enredan o se quedan en ella, evocan su pasado, la interpretan con imágenes contradictorias y que se anulan o a veces se iluminan mutuamente"<sup>401</sup>.

Leyendo la última novela de Azorín, se puede comprender la inclinación del autor por ella, porque en esta obra están encerradas muchas potencialidades y algunas originalidades literarias. En la obra se nos presenta a una mujer, viuda joven -tiene sólo 32 años-, que regresa al lugar donde se

---

<sup>397</sup> J. MARÍAS: "Doña Inés", en: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 257.

<sup>398</sup> AZORÍN: *Doña Inés*, p. 229.

<sup>399</sup> AZORÍN: *Doña Inés*, p. 215.

<sup>400</sup> AZORÍN: *Doña Inés*, p. 214.

<sup>401</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 542.

desarrolló su niñez; allí, por su posición social y su renombre, así como por su belleza, constituye el centro de atención, a veces involuntariamente. Salvadora es hermosa, es inteligente, es atractiva y sabe cómo ganarse la confianza de los demás; tiene el don de decir y de callar cuando es conveniente, y una marcada inclinación por la cultura. Con estos datos de base, se puede comprender el intento de Azorín: el resto de los personajes se sienten, de algún modo, disminuidos ante los recursos vitales de Salvadora -y él ha sabido utilizar argumentos psicológicos, en sus entrevistas de autor, para mostrarlo-, y en los diálogos autor/ personajes que constituyen, por así decir, la segunda parte de la obra, se muestra cómo cada personaje ya está diciendo mucho de sí mismo al exponer su propia opinión sobre Salvadora.

¿Cómo es, en definitiva, Salvadora?, se podría preguntar el lector al terminar la novela. Salvadora es -y este es el valor que la novela tiene-, profundamente *ella misma*.

El lector la contempla en su trato con cada personaje, incluso en los rápidos esbozos que presentan éstos se puede ver un poso de coherencia con lo que se ha leído anteriormente: según las veces que la protagonista hace su aparición, se pueden constatar los elementos anteriores, y además, el hecho de que Salvadora es una persona muy serena, reflexiva, conoce a las personas en lo que tiene de personas, le gusta cultivar el arte de la conversación, y a la vez aprender de las personas con las que conversa.

En los otros personajes, se pueden completar los datos. A Salvadora le interesan muchos campos de la vida humana distintos: la hostelería y la cocina, los idiomas, la arqueología, la naturaleza, la química, la filosofía, la literatura. En ella ha volcado una nueva forma de mujer caracterizada por la curiosidad intelectual (que no tiene nada que ver con la cotillería o en feliz expresión de Ortega, “chismografía”, sino con la riqueza vital).

Azorín ha sido un maestro a la hora de conjugar los diálogos y las apariciones de los diversos personajes, que bien considerado, son escasos -en el sentido de que son pocas personas, pero el autor ha sabido hacer uso de sus puntos de vista para mostrar diferentes aspectos de la protagonista indirecta-, para introducir los más diversos campos del saber; en el fondo, parece que la intención de Azorín ha sido rodear a la protagonista de un ambiente denso, para mostrar un modelo distinto de mujer, al que habitualmente estaba acostumbrado él o están acostumbrados los lectores de la obra. Salvadora es el mejor prototipo de mujer con curiosidad intelectual y con interés, auténtico interés, por la realidad; se podría decir que Azorín ha traspasado su mirada entrañable a este personaje, y por eso se podría explicar su inclinación por esta última obra.

A pesar de saber, quizás, en algunas ocasiones, que va a ser el centro de las habladurías, el valor de este personaje estriba en su audacia para seguir siendo por completo ella misma, y para no dejarse influir por las posiciones de los demás. El mismo nombre escogido por Azorín, "Salvadora" es ya significativo: se podría decir que no lo plantea en un sentido prepotente; Salvadora *no se cree* en ningún momento, según consta en la novela, superior a nadie. Si es *salvadora* de Olbena es porque ayuda a los demás, también, a ser ellos mismos, con su mirada positiva sobre la realidad.

El hecho de que Salvadora sea viuda, y viuda joven, refuerza esta idea, porque significa que es su existencia la que tiene valor en la obra como *vida de mujer*. Por supuesto, Salvadora tiene amigos, y es una buena amiga de sus amigos, pero Azorín ha querido presentar una mujer capaz de tener personalidad por sí misma, y esto es lo que hace la obra tan original. En esta obra, Azorín parece vencer indirectamente el viejo tópico masculino, según el cual la mujer culta es "talentuda", porque se trata -la cultura- de un mundo masculino. En Salvadora de Olbena vemos a la protagonista interesarse por múltiples áreas del saber (igual que su creador Azorín) desde su condición de mujer y sin perder su interés como tal.

Es más: si la persona de Salvadora es interesante, y su vida parece más rica que la del resto de los personajes, es por una razón: no tanto por la riqueza material que la viuda tiene, sino más bien por su riqueza vital de mujer, por su apertura a la realidad -que ya vimos, es el genuino significado de inteligencia-.

El brillante Azorín, de hecho, tiene otros textos en su crítica literaria en los que hace ver hasta qué punto ha sido consciente de los profundos cambios de la mujer. Se pueden consultar en este sentido los artículos dedicados al tema en *Andando y pensando*<sup>402</sup>: VIII: Feminismo, IX: El hombre y la mujer, X: Una doctrina feminista. O también sus hermosas reflexiones sobre las variedades de mujer española en: *El paisaje de España visto por los españoles*<sup>403</sup> -motivo que va a estar muy presente en Marías, quien, como veremos, extendió sus amistades femeninas por todas las regiones españolas, sabiendo derramar igualmente la comprensión entrañable-. Los personajes de Doña Inés y Salvadora de Olbena, finalmente, no son los únicos personajes femeninos con fuerte personalidad presentes en la obra de Azorín; se puede rastrear el carácter de Andrea, incluso de Santa Teresa, que aparece en su obra con sus rasgos humanísimos, en *El caballero inactual*.

---

<sup>402</sup> AZORÍN: *Andando y pensando*, en: *Obras selectas*. Espasa-Calpe, Madrid 1998, pp. 571-706. En estos textos plantea sus acostumbrados matices a ideas que van a aparecer claramente en la obra de Marías, como la inexistencia de una "naturaleza" en la mujer y la defensa de una posición de complementariedad entre hombre y mujer en "Feminismo"; la revisión de algunas posturas de Gregorio Marañón en su ensayo "Biología y feminismo", en "Hombre y mujer"; y la defensa de una aportación intelectual por parte de la mujer, en "Una doctrina feminista", con ocasión del libro *La femme studieuse*).

<sup>403</sup> AZORÍN: *El paisaje de España visto por los españoles*, en: *Obras selectas*, pp. 337-462.

Más que ningún otro autor de la generación del 98, Azorín ha sabido comprender las limitaciones y posibilidades de los españoles, y su confianza se sitúa en la capacidad de despertar la curiosidad intelectual, en el sentido de elevar el nivel cultural y humano de España; por estas razones, su visión sobre la mujer es también un gran potencial. A la vez que nos ha prestado su comprensión entrañable sobre la mujer, ha hecho ver el enorme avance humano que significa la apertura de ésta hacia la cultura.

La comprensión entrañable de la realidad azoriniana tiene un gran poder transformador, porque es capaz de ver la realidad cotidiana con una nueva mirada; en este sentido, se puede hablar de una gran fecundidad de cara a las nuevas generaciones, que deben prestar atención a: "una obra inmensa, de inusitada variedad y riqueza, de intensidad extraordinaria. Ahí está, sin prisa, que [Azorín] parece no haber sentido personalmente nunca. La prisa no es aconsejable. [...] Espero que algún día los españoles, sobre todo los jóvenes, sin prisa, se enteren de Azorín, lo conozcan, aprendan a mirar la realidad actual y pretérita de España con el instrumento que fue elaborando pausadamente a lo largo de casi un siglo de vida. [...] Azorín espera tranquilo la posible atención de cuatrocientos millones de personas"<sup>404</sup>.

## 2.6. Pedro Salinas

La última -aunque por supuesto nada despreciable- influencia literaria en la comprensión mariasiana de la mujer será la del profesor, escritor y editor Pedro Salinas, también secretario de la Universidad Internacional de Santander y colaborador del Centro de Estudios Históricos. Es autor de *Víspera del gozo* (1926), *Presagios* (1923), *Seguro azar* (1929), *Fábula y signo* (1931), *La voz a ti debida* (1934), *Razón de amor* (1936), *El contemplado*, *Cero*, *Todo más claro*. También ha cultivado la prosa, la fábula, el relato y el teatro.

Desde el punto de vista de Marías, su obra significa "una de las formas principales de recreación poética del amor en la literatura española"<sup>405</sup>, después de las grandes figuras, como son escritores de la talla de Garcilaso de la Vega o Bécquer. La obra saliniana nos ofrece además una humanidad femenina que sólo ha sido posible en el siglo XX.

---

<sup>404</sup> J. MARÍAS: *La fuerza de la razón*, pp. 129-130.

<sup>405</sup> J. MARÍAS: "Una forma de amor: la poesía de Pedro Salinas", en: *Aquí y ahora*, en: *Obras III*, p. 106.



Como se puede comprobar al leer los artículos dedicados por Marías a Salinas, la imagen de la mujer, en la obra del filósofo ha recibido mucho de los escritos de éste, en particular la dimensión corporal unida a la personal<sup>406</sup>. De alguna manera se podría decir que su obra expresa en poesía lo que la antropología de Marías expresa en lenguaje filosófico.

Los primeros encuentros de Julián Marías con él se produjeron en la Facultad de Filosofía de Madrid, donde era profesor, y la consolidación de la amistad en 1934, gracias a los cursos de la Universidad de Verano de Santander. La amistad continuó cuando Salinas, debido a las circunstancias españolas, se exilió a América y Marías volvió a tener contacto en Estados Unidos con él y con otro profesor y escritor español, Jorge Guillén, esta vez viajando Marías en calidad de profesor. Marías tuvo, por lo tanto, ocasión -como Lolita, que asistía a sus clases de Literatura- de conocer a Salinas en directo, y de leer sus obras, en ocasiones, en las primeras ediciones<sup>407</sup>.

De hecho, la generación de Marías fue la última que recibió su legado literario directamente<sup>408</sup>. Por su parte, Lolita se sentía muy cercana a su maestro y a él le debe y le dedicó su obra *España como preocupación*, en la segunda edición.

Respecto a la imagen de la mujer, Salinas ha sabido captar una realidad que estaba surgiendo, una forma de mujer que se estaba desarrollando y que era distinta respecto a las generaciones anteriores<sup>409</sup>: una mujer real, dinámica, un ser personal con corporeidad femenina.

---

<sup>406</sup> Sobre Salinas, además de las referencias en *Una vida presente*, se pueden encontrar otros tres artículos: "Pedro Salinas, en la frontera", en 1951, "Una forma de amor: la poesía de Pedro Salinas", de 1948 y "Pedro Salinas", publicado en ABC el 11 de octubre de 1991, con ocasión del centenario de su nacimiento. También hace Marías mención de un comentario escrito a *El defensor*, de Salinas, y a otros comentarios posteriores.

Acerca de la forma poética y el tema del amor, se puede consultar la referencia de Marías en el *Diccionario de Literatura Española*, pp. 716-718.

<sup>407</sup> cf. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 299-300. En otros escritos, Marías ha hecho constar cómo existieron encuentros posteriores entre ambos, ya en América, donde Salinas se había exiliado a causa de la Guerra Civil. Primero estuvo en Estados Unidos, en *Wellesley College*, después en Puerto Rico y finalmente en Baltimore. Allí fue a visitarle Marías durante su estancia en Estados Unidos: "Fui a verlo; hablamos mucho, me dio su libro *El defensor*, publicado en Bogotá, en una primera edición que circuló muy poco, sobre el cual escribí, probablemente el primero en España, aunque parece que todos los editores lo han olvidado. Cuando llegó Lolita, fuimos a verlo varias veces" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 299).

En estas ocasiones pudieron comprobar la profunda nostalgia de Salinas por España, a la que nunca volvió: "Tenía una dolorosa nostalgia de España, exacerbada. [...] Salinas [no volvió] ni una vez, a pesar de que lo necesitaba tanto como el que más" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 300). El poeta español murió allí, en Baltimore, el 4 de diciembre de 1951. Marías escribió entonces, con ocasión del fallecimiento, un artículo para el periódico ABC: "Pedro Salinas, en la frontera". Por voluntad de Salinas, su cuerpo permaneció en América: "Salinas había dispuesto que lo enterrasen en el cementerio de San Juan de Puerto Rico, junto al mar que había cantado en su famoso poema *El contemplado*; años después fui a visitar su tumba" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 300).

<sup>408</sup> cf. J. MARÍAS: "Pedro Salinas, en la frontera", en: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 302.

<sup>409</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo 2*, p. 578. Al hablar del amor según la razón vital, hacíamos notar cómo Ortega echaba en falta la existencia de una forma poética a la altura del s. XX (cita 237); Marías ha mostrado cómo en la obra de Salinas se encuentra justo la solución a este hueco lingüístico y sentimental.

Lo que Salinas expresa ante todo, en lenguaje poético, es el hecho de que "la mujer es ante todo una persona, cuya convivencia es anhelada, en cuya intimidad se necesita penetrar, cuya secreta mismidad es lo decisivo"<sup>410</sup>. Por esta razón, la poética de Salinas no podría haberse producido en otra época distinta al siglo XX, en que se la ha comenzado a considerar como persona y como persona femenina: "la poesía de Salinas, sólo posible en una época como la nuestra, en que la mujer ha pasado a ser considerada como algo peculiar, que, por pertenecer a la especie humana, es "también" persona, a ser vivida como una persona, cualificada en segundo término por su condición femenil"<sup>411</sup>.

En la obra de Salinas, se ha logrado una interpretación se puede decir que universal de la mujer y del amor; ya no se trata sólo de una experiencia particular, sino de una vivencia que puede ser revivida -no repetida, porque es una experiencia enteramente personal- por cada uno de los lectores; el propio Marías fue testigo de esto muchas veces, al contemplar el estremecimiento que causaba en su público americano la lectura de Salinas en sus clases de Literatura española<sup>412</sup>. Por eso la forma de expresión de Salinas, que puede ser calificada como *amor personal* da como resultado un aumento de la calidad del amor. La poética de Salinas va más allá del mero erotismo, porque tiene un componente muy fuerte de personalización y de amistad entre hombre y mujer.

La imagen del "espejo ardiendo" es un compendio de toda su obra, porque constituye una metáfora que expresa el amor intrínsecamente compartido: el amor hace que la persona amada se transfigure y que, mirando al amante se descubra en su intimidad. El mismo Marías utiliza este símil para explicar cuál es la relación básica entre hombre y mujer, incluso antes de hablar de la dimensión amorosa: "El hombre y la mujer son mutuamente espejos en que se descubre su condición. Hay - puede haber, debe haber- un elemento de asombro, condición de todo verdadero conocimiento"<sup>413</sup>.

Además, la correspondencia hace que la persona que ama adquiera conciencia de su yo más íntimo; lo descubre en el amor, mirándose en él, que es como el "espejo ardiendo". La imagen se puede encontrar en un fragmento de Salinas: "¿Será posible que su belleza, su ternura, su gracia, se miren, *como en un espejo*, en mi memoria, y se guarden, se reserven para mí?"<sup>414</sup>.

---

<sup>410</sup> J. MARÍAS: *Aquí y ahora*, en: *Obras III*, p. 109.

<sup>411</sup> J. MARÍAS: *Aquí y ahora*, en: *Obras III*, p. 109.

<sup>412</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 578.

<sup>413</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*. Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 34.

<sup>414</sup> P. SALINAS: *Cartas a Catherine Whitmore (El epistolario secreto del gran poeta del amor)*. Edición y prólogo de Enric Bou. Tusquets Editores, Barcelona 2002, 2ª ed., p. 98.

En *Una vida presente* Marías deja entrever que *La voz a ti debida* había sido escrita por Pedro Salinas pensando en una mujer determinada, que podría ser Katherine Whitmore. Como más adelante se ha mostrado -año 2002-, efectivamente existía esta relación; la recopilación del epistolario entre ambos ha sido sacada a la luz por Enric Bou en *Cartas a Catherine Whitmore (El epistolario secreto del gran poeta de amor)*<sup>415</sup>. En estas cartas se puede encontrar el mismo temple amoroso que está presente en *La voz a ti debida* y que, enlaza con el tema que aquí se trata. El hecho de que la poética de Salinas esté dirigida a una mujer norteamericana revela un cambio importante, porque expresa cómo en ella se ha hecho posible una personalidad femenina en la que están presentes una belleza y una inteligencia de mujer enteramente nuevas, propias de una forma de humanidad que se ha ido haciendo posible a lo largo del siglo XX. Y que la sensibilidad del hombre que ha sabido expresarla también ha experimentado una variación considerable: de las formas espiritualizadas, muy idealizadas de mujer de escritores anteriores, llegamos a la persona femenina de Salinas, a una mujer real y corporal, con una personalidad única.

Si en Ortega veíamos que la mujer repugna una versión sesgada del amor o de sí misma: mujer carne sólo o mujer espíritu sólo (mujer sexy o mujer ángel), en la poética de Salinas, Marías ha encontrado el equilibrio perfecto que supera ambas visiones pobres. Como veremos, en la poética de Salinas, Marías ha encontrado la mejor expresión de que la mujer es “un alguien corporal”, un alguien que ya es femenino.

De hecho, en las *Memorias* expresa claramente que tanto Lolita como él fueron lectores bien despiertos de la obra saliniana, en particular de *La voz a ti debida* y *Razón de amor*; es decir, que la forma de mujer y de amor expresada por Salinas estaba influyendo en su propia relación, y más en concreto, en la capacidad de Marías de ver a Dolores Franco desde esta nueva perspectiva. Cuando años adelante, Marías escriba su *Antropología metafísica*, esta manera de ver a la mujer como persona va a estar presente en su propio punto de vista filosófico<sup>416</sup>.

---

<sup>415</sup> En el prólogo hace notar el editor que la recuperación de las cartas es debida a Jorge Guillén, quien se las pidió a la propia Katherine Whitmore. Ella, venciendo los lógicos reparos por guardar su intimidad y la de Pedro Salinas, se las dio finalmente. La intuición de Marías acerca de esta relación tuvo lugar con ocasión de sus viajes a América, no en su juventud, cuando se realizó su primer acercamiento a la obra de Salinas; en concreto en el capítulo no se juzga la dimensión moral de esta relación ni mucho menos se la propone como un posible modelo de “educación sentimental” - Marías tampoco lo hace y la propia Katherine Whitmore no quiso continuar una relación que dañase a otra persona-, sino que se toma como base la expresión amorosa de Salinas, del propio fenómeno del amor, al permitir ver a la mujer como persona femenina, y como un “alguien corporal”.

<sup>416</sup> Sobre este tema en concreto, se puede consultar también mi propio artículo: “La poética de Pedro Salinas y el tema del amor personal en la Antropología de Julián Marías”, publicado en *Cuenta y razón*, nº 13, Segunda Etapa, enero-febrero 2010, pp. 23-28.

En la poética de Salinas, la mujer encarna lo ligero, lo inesperado, lo sutil incluso, que el escritor hace patente con unas sorprendentes metáforas: "tan vertical,/ tan gracia inesperada,/ tan dádiva caída,/ que no puedo creer/ que sea para mí"<sup>417</sup>, "tú amazona en la centella/, palpitante de recién llegada sin esperarte"<sup>418</sup>, "¡Qué cuerpos leves, sutiles/ hay [...]"<sup>419</sup>.

Sin embargo, igual que Ortega, su amigo y colaborador en la Universidad de Madrid en los mejores años de ésta, sostiene que la mujer tiene dos aspectos: el que se revela al hombre cualquiera, y el aspecto profundo, que conlleva la revelación de la auténtica personalidad de la mujer, y que, en realidad, es sólo captado por el hombre que ama: mientras que en un primer aspecto, en una mirada excesivamente rápida, la mujer es captada como sujeto de cualidades sueltas -que pueden ser positivas, como en el caso del poema de Salinas, en que la mujer destaca por la alegría- y como una persona "ya sabida", a la que se encasilla con facilidad-"la momentánea cautiva de lo fácil"<sup>420</sup>, la mirada profunda e integradora del hombre que ama es capaz de descubrir el fondo más verdadero de la mujer: "Sé [...] que cuando crea el mundo que ya sabe quién eres y diga: "Sí, ya sé", tú te desatarás, con los brazos en alto, por detrás de tu pelo, la lazada, mirándome. Sin ruido de cristal se caerá por el suelo, ingrávida careta, inútil ya, la risa"<sup>421</sup>. Como en Ortega, la mirada profunda sobre la mujer revela que "es otra", que es distinta enteramente a lo que había parecido en principio, y que esta segunda mirada revela el auténtico "sabor" de la mujer. Es más, esta mirada del hombre, en la que se mezclan la comprensión y el respeto, es lo que produce un crecimiento en autenticidad de la mujer; Salinas añade que existe una mirada mutua, que la mujer también está referida al hombre.

Es, por tanto, el amor, el factor necesario para que la mujer se revele como quién es verdaderamente; no sólo en el sentido de que el hombre orienta su mirada hacia ella *de otro modo*, sino también en el sentido de que la mujer que capta esta mirada sobre ella sin intención dominadora, es capaz de compartir su más íntima personalidad. Sólo cuando el hombre ofrece a la mujer una mirada que no sea controladora, que no sea posesiva, existe un ambiente adecuado para la *alétheia* de la mujer. La poética de Salinas expresa inmejorablemente cómo debe ser esa instalación masculina que permite el desvelamiento de la auténtica mujer.

En este sentido, el lenguaje de Salinas dice de modo magistral cómo es el proceso según el cual de la captación de rasgos corpóreos particulares nace la mirada hacia la persona concreta, hacia su interioridad, y la mujer como "alguien corporal" es ya contemplada como una unidad, en la que

---

<sup>417</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 33.

<sup>418</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 40.

<sup>419</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 125.

<sup>420</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 38.

<sup>421</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 38.

ambos términos -personalidad y corporalidad- son inseparables (se puede observar la gradación: "unos ojos, unos labios, un cuerpo, un ser humano" porque expresa que es una captación progresiva, que va hacia la totalidad de la persona):

"¡Momento mágico, inolvidable en que yo vi surgir lentamente, de la nada, unos ojos, unos labios, un cuerpo, un ser humano detrás del cual sentí temblar una luz intacta, pura, nueva, de la vida! [...] Sí, porque naciste de ti misma. Yo vi primero tus apariencias corporales. Fueron como el signo, como la seña indicadora. Pero luego, poco a poco, según te miraba empecé a ver cómo de tu propia carne, de tu propia figura salía el ser nuevo, nacía la criatura revelada. ¡Prodigio, milagro, asombro! Y lo más raro es que todo ello se verificaba, sucedía, sin que nadie se diera cuenta, más que yo"<sup>422</sup>.

Se puede analizar con más detenimiento el proceso de descubrimiento de la mujer, señalado por Salinas en este fragmento, y tomando como apoyo otros textos; según Salinas, el hombre descubre a la mujer como persona cuando la contempla con esta gradación:

1. El rostro, que no es sólo una fracción del cuerpo, sino que remite a la corporalidad entera de la mujer
2. El alma
3. El mundo y la vida
4. Por último, la capacidad de dar vida y de impulsar a amar, que implica una cierta igualación de hombre y mujer -y a la vez una instalación más enérgica en la propia condición sexuada-. Es una nueva instalación que afecta también a la temporalidad. Vamos a examinar cada uno de estos aspectos, porque también van a estar muy presentes en la antropología de Marías.

Respecto al *rostro y la corporalidad*, Salinas expresa la transfiguración de la propia persona y de la realidad gracias al amor, pero no de una forma idealizada, como se puede encontrar en otros autores como Garcilaso; ni tampoco excesivamente sensual, como en Rubén Darío. En Salinas es esencial la corporeidad de la persona amada, su ser mismo, su realidad integral. Son significativos en este sentido las originales combinaciones que ofrece entre la carne (la materia) y la interioridad, porque muestra poéticamente cómo es el "alguien personal" en definición maríasiana: "tierno cuerpo rosado", "alma y carne rosada", "tu cuerpo limpio, exacto", "carne tibia, bella", "tu solo cuerpo

---

<sup>422</sup> P. SALINAS: *Cartas*, pp. 43-44.

posible: tu dulce cuerpo pensado”, “dulce materia firme”, “tu tela o tu carne”, “tu materia dulcísima de marfil o de cuerpo”<sup>423</sup>.

Y en prosa: "Sé de memoria -memoria del corazón- todo lo que podría servir para describirte. Cada una de tus facciones, cada una de tus líneas corporales la conozco en su belleza esencial. Color de tus ojos, línea de tu frente, de tu boca, aire de tu andar, son de tu voz. Todo, todo lo sé"<sup>424</sup>.

Esta búsqueda de una dimensión corporal unida a la personal es descrita también en otros textos: "Repaso tus perfecciones una por una, me recreo en pensar en tu belleza, en tu espíritu, en tu gracia corporal y del alma, en tu mirada y tono de voz, en tu hablar"<sup>425</sup>.

Esta mirada amorosa, que es atención a los detalles en grado máximo, nos revela cómo son la voz de la mujer, su mirada, su caminar seguro como muestra de su personalidad de mujer:

“[Tu voz] densa, tan cálida, más palpable que tu cuerpo”. “Lo que eres me distrae de lo que dices. Lanzas palabras veloces/ empavesadas de risas,/ invitándome/ a ir adonde ellas me lleven/. Miras de pronto a lo lejos./ Clavas la mirada allí,/ no sé en qué, y se te dispara/ a buscarlo ya tu alma/ afilada, de saeta/. Yo no miro adonde miras:/ yo te estoy viendo mirar”<sup>426</sup>.

Así describe el andar de mujer, en su poema titulado “Dueña de ti misma”, bien expresivo de su personalidad:

“Tu andar tan firme enorgullece el suelo  
y le deja sembrado de recuerdos,  
cual si no fuera tierra.

[...]

Tus pasos son tuyos, sólo tuyos.  
Tus pasos están llenos de caminos

[...].

Yo que admiro tus piernas,  
tan esbeltas y claras como auroras,  
sé que uno de tus pasos  
puede vencer a un dios antiguo.

---

<sup>423</sup> P. SALINAS: *Aventura poética*. Ediciones Cátedra (ed. de David L. Stixrude), Letras Hispánicas, Madrid 1990, pp. 108, 112, 125, 132, 133, 152, 191.

<sup>424</sup> P. SALINAS: *Cartas*, pp. 49-50.

<sup>425</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 74.

<sup>426</sup> P. SALINAS: *Antología poética*, pp. 132, 127-128

Y que no hay fábula  
más hermosa que un ser cuando camina  
derecho a lo que quiere"<sup>427</sup>.

Esta contemplación se centra sobre todo en la cara de la persona, que es como una síntesis de la persona misma, con todo su mundo interior: "[...] tu rostro es un rostro lleno de expresión profunda, grave, anchísima. ¡Cuánto cabe en tu cara! Qué poder de condensación tiene para acumular en ella sentimientos y sentimientos, densos, densísimos, como acumulan las nubes en su cielo"<sup>428</sup>.

Se observa entonces una transición hacia la interioridad de la mujer, hacia su *alma*. Hay textos de Salinas en los que se puede encontrar un apoyo a esta relación, y a la atribución de altura ética, además de la admiración por la corporalidad:

"[...] Tú parece que tienes biológicamente un acierto, una verdad instintiva en todos tus actos. ¿Impecable? No sé. Más bien por encima de lo pecable. Por encima del pecado. Como te dije, carne de paraíso reconquistado. No puedo concebir en ti el mal, lo feo, lo bajo, lo torpe. Lo rechazarías automáticamente, y no por razón moral, sino por razón vital"<sup>429</sup>.

A este respecto añade, con resonancias orteguianas: "Yo no hubiese podido enamorarme jamás de un alma fea o de un cuerpo feo. No, me impide lo primero una necesidad espiritual de limpieza, de hermosura, y me impide lo segundo mi ser sensual, mi amor a las formas bellas del mundo. Tú eres un *alma bella*, esa cosa tan simple, tan hermosa y tan rara en el mundo [...] un alma bella se manifiesta en su modo de elegir, en su modo de preferir, y en sus razones de preferir"<sup>430</sup>. Texto en el que se puede ver además cuál es la calidad humana del hombre que está a la altura de este tipo nuevo de mujer, en la que importan igualmente personalidad y corporeidad.

Y la captación del alma implica que se desea ingresar en el *mundo* de la amada, porque es un alma viviente; se la desea ver vivir e integrarse en su existencia: "Vives en mi como una fuerza

<sup>427</sup> P. SALINAS: *Antología poética*, p. 183.

<sup>428</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 91. Marías ha visto en el rostro de la persona, no un mero reflejo del alma, como ha sido la opinión enormemente extendida, sino, más claramente aún, *el alma visible*; la genial expresión se encuentra inserta precisamente en la descripción física de una mujer visible, un tipo de mujer que sólo ha sido posible también en el siglo XX, una actriz: "Greta [Garbo] es un rostro -persona- en que transparece y se manifiesta quién es, su vida entera, las vidas de los personajes que *encarna*, aquellos a quienes presta su carne animada para que sean y se hagan visibles ante nosotros. [...] "La cara -se suele decir- es el espejo del alma". Yo creo que la cara *es el alma* visible, el alma manifiesta" (J. MARÍAS: *Visto y no visto. Crónicas de cine I (1962-1964)*. Editorial Guadarrama. Madrid 1970, p. 35).

<sup>429</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 48.

<sup>430</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 130.

nueva, como un mundo de impulsos, de ansias, de anhelos, de alegría y de dolores nuevos [...] Todo lo humano, pero recogido en un ser, en una criatura, hecho carne y alma"<sup>431</sup>.

La fuerza interior que constituye el amor es capaz de movilizar todas las potencias dormidas de la persona: "Desencadenas todas mis fuerzas espirituales, las pones en conmoción, en turbulento moverse, las echas a vivir"<sup>432</sup>. El amor es relación, por eso se desea ingresar en una red de relaciones, en la que el centro es la mujer amada: "Yo te llamaría *la esencialmente relacionable*. Tú me relacionas con todo [...] cualquier cosa del mundo se hace enseguida relativa a ti, me relaciona contigo"<sup>433</sup>.

Esta relación de todo con todo -recordemos la inolvidable definición de la filosofía como ciencia general del amor, como la relación de todo con todo, ofrecida por Ortega en las *Meditaciones del Quijote*- da como resultado que la vida llega a ser totalmente plena: "*Todas mis facultades humanas encuentran en ti satisfacción plena*"<sup>434</sup>. Más aún, la capacidad del amor es romper los límites, en este sentido el amor no sólo debe comprenderse como plenitud sino como superación de la plenitud, que, paradójicamente, devuelve al mundo cotidiano, pero esta vez viéndolo con una nueva mirada: "No, no puedo poner límites, barreras, discurrir, raciocinar, no. ¡Vértigo, pasión, fuerza arrebatadora, sensación de cosa leve arrastrada por un poder indomitable, que es, al mismo tiempo, la propia voluntad! [...]. El contacto contigo, el encuentro contigo me ha lanzado al mundo otra vez"<sup>435</sup>.

Hay, por esto, un componente de lucha en el amor con su ya sabida dimensión del rapto, del arrebato; pero sobre todo, el amor constituye una llamada a la autenticidad, a mantener y desarrollar lo mejor para la otra persona, en completa serenidad: "para ti quiero yo lo extraordinario mío, lo desusado, lo más recóndito y primitivo, lo más puro [...]. Yo quiero emplear con respecto a ti, para ti, mi facultad más invisible y profunda, más rica y completa, donde se reúna todo lo mejor y más potente de mí en su grado sumo de intensidad"<sup>436</sup>.

En tercer lugar, si nos referimos *al mundo y la vida*, Salinas tiene mucho que aportar. Arrebato y autenticidad, en equilibrio, llevan a afinar la capacidad penetradora de la mirada que ama, de ver más allá de la realidad presente; el arrebato de la vitalidad se muestra en la capacidad de "trasver" y

---

<sup>431</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 52.

<sup>432</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 50.

<sup>433</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 65.

<sup>434</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 117.

<sup>435</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 56.

<sup>436</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 56.



el equilibrio, en la instalación permanente en una "vida de dos": "Esa imagen tuya solo se revela en tu presencia [...]. Al mirarte no me enriquezco solamente con lo que veo, sino con lo que trasveo"<sup>437</sup>. La vivencia de una sola vida de dos personas es expresada insuperablemente en el poema 21 de *La voz a ti debida*:

"¡Qué alegría, vivir  
sintiéndose vivido,  
rendirse  
a la gran certidumbre, oscuramente  
de que otro ser, fuera de mí, muy lejos,  
me está viviendo  
[...]  
La vida -¡qué transporte ya!, ignorancia  
de lo que son mis actos, que ella hace,  
en que ella vive, doble, suya y mía  
[...]  
Morirse en la alta confianza  
de que este vivir mío no era sólo  
mi vivir: era el nuestro. Y que me vive  
otro ser por detrás de la no muerte".

Esa mirada penetradora lleva a su vez a unir presencia y ausencia; el ver a la amada no requiere la presencia directa, sino que Salinas sugiere que es suficiente con que el recuerdo de la amada esté presente; aunque el recuerdo implica ya una cierta realidad, más allá de lo meramente mental: "¡Qué terrible afán por *verte*! Claro que no llamo *verte* a mirarte cerca de mí, a poner mis ojos corporales en ti. No. Llamo *verte* a que aparezcas así, en tu ausencia, dentro de mi alma, tal y como tú eres, tal y como te veía en realidad"<sup>438</sup>. Indudablemente, esta manera de considerar la ausencia es muy novedosa, pero es más novedoso aún acercarse a las *Memorias* de Marías desde esta perspectiva, porque revela que su vivencia de la mujer ha tenido un gran componente de esta presencia en

---

<sup>437</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 50.

<sup>438</sup> P. SALINAS: *Cartas*, pp. 49-50.

ausencia, durante sus frecuentes temporadas de viajes pero también cuando ha vivido a su mujer desde su ausencia tras la muerte<sup>439</sup>.

Y esta presencia/ ausencia constituye la auténtica ocupación de la persona, aunque aparentemente esté interesada en otras cosas; por esta razón, es la vida entera la que toma una tonalidad distinta, porque ya no se puede distinguir entre presencia y ausencia, sino que existe una presencia bajo dos formas distintas. En realidad, es el centro de la persona el que se moviliza y gira en torno a la otra persona: "No, no pienso en las cosas graves que creen algunos, no me preocupan los asuntos que se figuran otros, no. Mi alma está vuelta hacia algo más bello y más grande, hacia el íntimo amar. Estoy contemplando, estoy adorando, por detrás, algo que nadie ve ni conoce: tú. Esa es mi vida"<sup>440</sup>.

La plenitud de la vida es entonces la referencia al otro/ a la otra, por eso amar implica una intensificación de la propia vida, que, además, hace crecer la del otro.

En este proceso de intensificación, el silencio es un elemento clave, entendido no como ausencia, sino como presencia y, en cierto sentido, como "fiesta": "Silenciosa, callada, pero toda encendida por dentro [...]. Y en el silencio mi fiesta"<sup>441</sup>. Este silencio es la auténtica presencia, que va más allá de un estar físico, y que la mente poética de Salinas parece reconocer como un *sentir de la existencia*.

Es una presencia, caracterizada por la alegría y que coexiste con la soledad: "yo no vivo solo, sino con la profunda alegría de que un amor me acompaña aquí en mi soledad"<sup>442</sup>.

En todo caso, la ausencia es vivida como compañía, la soledad, como soledad *de ella*: "¡Qué paseo de noche con tu ausencia a mi lado! Me acompaña el sentir que no vienes conmigo"<sup>443</sup>. Es el valor del recuerdo que se vive en la intimidad de la conciencia.

En estos últimos textos está también implícita la idea de que la inteligencia está implicada en este proceso, y que el conocimiento en el amor es de signo distinto a la razón utilizada en otros ámbitos. La mirada que ama es capaz de descubrir la verdad total de la persona: "Tú eres la única que me conoce todo y del todo. Los demás, hasta los que más cerca viven, sólo me conocen en

---

<sup>439</sup> Hay otros textos, como por ejemplo en *Mapa del mundo personal* donde expresa también la doble realidad de la presencia y la ausencia como dos posibilidades de las relaciones personales: la ausencia es vivida como una privación, pero también como una forma de "asistir" a la otra vida. Para él, las relaciones humanas maduras requieren de un cierto equilibrio entre ambas posibilidades (cfr. J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, pp. 86-87).

<sup>440</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 69.

<sup>441</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 120.

<sup>442</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 115.

<sup>443</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 89.

partes, mayores y menores. Tú, lejana y próxima, eres Katherine, el único ser humano que sabes lo que es Pedro y lo que quiere ser"<sup>444</sup>.

Por último, esta plenitud de vida no es sólo subjetiva, sino que es relacional, en el sentido de que impulsa al otro a vivir; se desea *ver vivir y hacer vivir*, y esta vitalidad iguala a hombre y mujer y engloba todo su tiempo; la alegría más profunda del amor es dar vida a la persona que se ama, en sentido global, extenso. De aquí se puede deducir que el amor, es efusivo, no dominador: "Tú andarás, Katherine, y de cuando en cuando volverás la cabeza para mirar el lugar de donde saliste: yo. Eso me bastará, eso será mi recompensa. Verte vivir. ¡Qué gozo verte vivir, vivir una vida alta y plena, consciente de tu valor y tu belleza de alma!"<sup>445</sup>.

Por esta razón, se produce una intensificación de la vida espiritual, tanto la propia como un deseo de aumentar la de la otra persona; es *ella* la que tiene espacio interior para la vida espiritual, pero en realidad esta diferencia, es superada, por la potencia igualadora del amor: "Ya ves, Katherine, que estamos iguales, que somos iguales. Y es que tú has sabido tocar en mi el fondo último, la parte más remota y pura de mi: esa en la que todo lo vivido, experiencias, años, desilusiones, gravedad, se retira, huye cesa de operar y deja al descubierto el niño que fuimos o somos aún"<sup>446</sup>.

El amor se convierte en un descubrimiento que lo transforma todo, y que afecta también a la temporalidad de la persona. Incluso el pasado, cuando la amada todavía no había entrado en juego, es visto de un modo radicalmente distinto. Esta instalación implica una cierta "actitud joven": "Envejecer es querer revivir lo ya ocurrido. Ser joven es querer vivir lo no ocurrido aún. Y yo, que envejecía, lo sentía en mí, hoy ya no envejezco. Hoy quiero vivir lo no sucedido [...] soy joven si tú quieres que mi vida mire hacia ti"<sup>447</sup>.

Hay, por lo tanto, una implicación de toda la temporalidad, fruto de la integración interior, llega incluso hasta el deseo de eternidad.

Por último, se podría señalar que este proceso de conocimiento de la mujer, que comienza por su corporeidad y engloba su alma, su vida, etc., culmina en la sexualidad; este fenómeno es tratado por Salinas a la vez con una sugerente delicadeza y con un respeto personal inigualable. La ternura

---

<sup>444</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 225.

<sup>445</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 51.

<sup>446</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 72.

<sup>447</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 121.

por la mujer amada se derrama por toda la obra, en la que se repiten los términos "beso", "caricia", "cuerpo", "labios", "brazos" o "abrazo", sin expresar sensualismo o deseo de posesión, sino insertado en el contexto de un amor corporal que es a la vez personal; se puede hablar con razón de un "alma de carne"<sup>448</sup>. Cada uno de estos gestos de ternura entre hombre y mujer es interpretado como una entrega mutua; en este sentido, un beso es el símbolo de una unión que va más allá del tiempo: "Ayer te besé en los labios. [...] Fue un beso tan corto que duró como un relámpago, que un milagro, más. El tiempo después de dártelo no lo quise para nada ya [...]. Se empezó, se acabó en él"<sup>449</sup>. El poeta expresa además cómo el recuerdo de este contacto entre ambos es un revivir la ternura compartida.

Un beso es también un medio de liberación del yo más oculto del hombre: "Los besos que me das son siempre redenciones: tú besas hacia arriba, librando algo de mí, que aún estaba sujeto en los fondos oscuros"<sup>450</sup>.

En Salinas se puede encontrar la actitud del temor a hacer daño, que es un sentimiento siempre mezclado con el amor auténtico; en este sentido, un acercamiento íntimo está impregnado a la vez de un cierto temor, por penetrar en la intimidad de ella y por el miedo a dañarla, física o psicológicamente; esta vivencia, que es la del amor inmerecido, es la que marca la madurez de la instalación amorosa: "No, no puedo creer que seas para mí, si te acercas, y llegas y me dices: "Te quiero""<sup>451</sup>. Pero a la vez existe en el hombre un impulso a encontrar en la mujer (dentro de ella) su personalidad más auténtica. ¿Es el hombre quien es capaz de captar la *mujer posible* y revelársela cuando se une a ella? En el poema de Salinas, la autenticidad depende en cierta medida de los dos: de la mujer, que *se deja descubrir* por él, y de él, que es capaz de acercarse a ella a la vez con ternura y con una cierta audacia:

"Perdóname por ir así buscándote  
tan torpemente, dentro  
de ti.  
Perdóname el dolor, alguna vez.  
Es que quiero sacar  
de ti tu mejor tú.  
Ese que no te viste y que yo veo,

---

<sup>448</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 125.

<sup>449</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 78.

<sup>450</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 91.

<sup>451</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 100.

nadador por tu fondo, preciosísimo.  
[...] Para llegar a él  
subida sobre ti, como te quiero,  
tocando ya tan sólo a tu pasado  
con las puntas rosadas de tus pies,  
en tensión todo el cuerpo, ya ascendiendo  
de ti a ti misma"<sup>452</sup>.

De alguna manera, la mujer *está en ella misma*, pero *vuelve a sí misma* por el contacto con el hombre; se descubre amando:

"Tú siempre ganarás,  
queriendo, al que te quiera.  
Amante, amada no.  
Y lo que yo te dé,  
rendido, aquí, adorándote,  
tú misma te lo das:  
es tu amor implacable  
[...]  
que regresa a sí mismo  
a través de este cuerpo  
mío, transido ya  
del recuerdo sin fin,  
sin olvido, por siempre,  
de que sirvió una vez  
para que tú pasaras  
por él -aún siento el fuego-  
ciega, hacia tu destino.  
De que un día entre todos  
llegaste  
a tu amor por mi amor"<sup>453</sup>.

---

<sup>452</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 85.

<sup>453</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 75.

De manera que en el amor, la mujer vuelve de sí hacia sí *con el hombre*, pero vuelve "crecida", "transformada": "Porque tu entrega es reconquista de ti, vuelta hacia dentro, aumento"<sup>454</sup>. Esta vivencia se relaciona con la experiencia de lo inefable del amor, y de ser partícipe de una co-acción, que es realizada por los dos; en las palabras de Salinas, es ella quien le guía, pero probablemente se podría hablar también de una relación en el otro sentido -que sea ella quien se sienta llevada por él-: "Pero no sé dónde estuve contigo; allí me llevaste tú"<sup>455</sup>; o también: "en leves mundos frágiles hemos vivido juntos"<sup>456</sup>. En este sentido, la sexualidad es vivida como un acercamiento en el que sólo pueden entrar las dos personas; es una experiencia incommunicable y que, por lo tanto, debe estar protegida por la intimidad. Esto trae como consecuencia que la persona cambia, en su interioridad, y que toda su vida queda impregnada de la novedad permanente que es la proyección hacia la otra persona.

La otra persona se convierte, pues, en proyecto, la vida está orientada hacia ella, por eso cambia la configuración ontológica de la persona. Al existir un objetivo que integra toda la interioridad de la persona, el amor es experimentado como una novedad permanente, como una vivencia siempre renovada: "[...] No quiero llevar tu amor ligeramente, como algo que ya se tiene por seguro y propio y se da por supuesto. No, quiero que mi amor sea siempre consciente de su milagro, de su maravilla, de su excepcionalidad"<sup>457</sup>.

Todo lo examinado, en referencia al progresivo descubrimiento que el hombre hace respecto a la mujer y a la transformación que supone el amor, muestra el gran valor de Salinas para expresar el carácter enteramente personal de la mujer; su obra es también un testimonio literario de una novedad humana "en estado naciente", porque implica una nueva relación o una *posible* relación entre hombre y mujer en el campo del amor humano de gran intensidad.

Marías es consciente de la riqueza poética de Salinas. Como ya se ha comentado, es muy sugerente una comparación entre la expresión poética de Salinas con la versión antropológica de la mujer y del amor ofrecida por el pensador. Precisamente por eso considera una pérdida que su obra no sea valorada en su justo término por las nuevas generaciones. Como en todo género literario, pero especialmente en la poesía, el lector repite en sí mismo el descubrimiento que el autor hace patente;

---

<sup>454</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 79.

<sup>455</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 110.

<sup>456</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 120.

<sup>457</sup> P. SALINAS: *Cartas*, p. 265.

por eso la obra de Salinas es una referencia a la que una y otra vez las jóvenes generaciones, y quizás más las de habla española, deberían acudir. En este sentido se podría apostar por la permanencia - bien merecida- del nombre de Salinas.

### 3. Influencias reales

Hemos hecho referencia hasta aquí a pensadores, a poetas, a filósofos y a escritores, todos los cuales nos han dado interesantes pistas para comprender la interpretación de la mujer en la obra de Marías.

Pero evidentemente, un estudio completo tiene que contar también con la vida real, con el contacto que el filósofo ha tenido con las mujeres reales, y más aún cuando él ha señalado la importancia que la mujer ha tenido en su vida.

Es también decisivo contar con esta influencia al nivel de la razón vital porque da cuenta de hasta qué punto el siglo XX ha sido una época de profundos cambios para la mujer, y cómo Marías ha asumido antropológicamente estas variaciones.

Este capítulo, dedicado a las mujeres reales, está apoyado fundamentalmente en sus *Memorias*, ya que en ellas nos ha hecho participar a sus lectoras y lectores de la enorme intensidad que las relaciones humanas han tenido en su vida.

La mujer más importante en su trayectoria vital ha sido, sin duda, Dolores Franco (Lolita), una mujer de una calidad humana extraordinaria, que ha sabido compartir con él no sólo la existencia, sino también una vida dedicada al cultivo de la sabiduría.

Sin embargo, acercarse a sus *Memorias* significa ser testigos del enorme interés que ha prestado a la mujer en *otras trayectorias*, como en la amistad o en su capacidad para compartir proyectos intelectuales con otras mujeres, algunas de ellas, escritoras como él; otras editoras, traductoras o, no poco importante, lectoras y oyentes de sus libros y conferencias. Su ocupación como conferenciante, además, le llevó a muchos países y este acercamiento vital a otras tierras se ha traducido, lógicamente, en una cercanía hacia sus formas de humanidad, entre las cuales ha estado la mujer de otras latitudes.

Esta amistad a nivel planetario por supuesto ha enriquecido su forma de ver a la mujer y de pensar sobre ella teóricamente<sup>458</sup>.

---

<sup>458</sup> Sobre este tema, se puede consultar mi artículo “Amistad hombre y mujer: unidualidad y participación”, publicado en dos partes en: <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-n-amistad-hombre-mujer-unidualidad-y-participacion/> y <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-nieves-amistad-hombre-mujer-unidualidad-y-participacion-ii/>



### 3.1. Dolores Franco

Dolores Franco (Lolita) ha sido sin duda la mujer que ha influido más decisivamente en la vida de Marías, a nivel intelectual y humano. Sin vacilación ha escrito sobre ella que fue "[...] la persona más importante de mi vida"<sup>459</sup>; más expresivamente aún: "Nunca había ocultado, y además hubiera sido imposible si lo hubiese intentado, la absoluta prioridad que Lolita tenía sobre todo lo demás de este mundo"<sup>460</sup>. Compañera de estudios en la Facultad de Madrid, mejor amiga, escritora y profesora, Lolita se convirtió en una persona imprescindible para Julián Marías.

Por eso es obligado hacer referencia a ella aquí en primer lugar. Desde que ambos ganasen el Premio Extraordinario de Bachillerato, sus vidas están entrelazadas, con una intensidad y autenticidad crecientes, por lo que al recorrer la vida de Lolita a través de los textos de Julián Marías, de alguna manera es necesario referirse a la vida del propio Marías e incluso a los acontecimientos académicos y culturales de la Facultad donde estudiaron ambos; también, en alguna medida, a los sucesos de España en la época en que se desarrolló su vida.

Un aspecto sobre el que habría que llamar la atención es la importancia que Marías concede a la dedicación familiar, a "hacer personas", que Lolita supo realizar generosamente, incluso a costa de un trabajo intelectual, del que era muy capaz. En este punto, su marido hace constar que él mismo hubiera deseado una participación mayor de su mujer en un quehacer filosófico o literario, por eso la "ausencia" de Lolita en este campo debe ser interpretada desde este ángulo; sin pretender juzgar su generosidad al entregarse a la vida familiar, su única obra publicada *-España como preocupación-* muestra grandes posibilidades latentes. La primera y más ligera interpretación de este hecho podría ser un desprecio de Lolita por la responsabilidad del intelectual; en realidad, cabría hacer otra lectura, que creo más verdadera y aún muestra más la personalidad de Dolores Franco: la propia Lolita y sus posibles obras están no sólo *entre líneas* en las obras de Julián Marías, sino *en cada una* de ellas.

Dolores Franco ("Lolita", en los escritos de Marías, denominación que se mantiene en el presente capítulo), nació en Madrid en 1913, de padre español y madre cubana, era la primera hija de una familia numerosa (11 hermanos); estudió con excelentes resultados en el Colegio de San Luis de los Franceses de Madrid -cuando éste se ubicaba en la Calle de las Tres Cruces, junto a la Gran Vía-,

---

<sup>459</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 72.

<sup>460</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 696.

y al finalizar sus estudios de Bachillerato, se presentó al Premio extraordinario -que por supuesto ganó-, en la modalidad de Letras, en el mismo instituto que Julián Marías, quien se presentaba al mismo examen por Ciencias.

A partir de entonces, comenzó una relación de amistad muy intensa en el ambiente universitario de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, que fue desde el comienzo ciertamente especial. Sólo haciéndose una idea clara de cómo fue aquella Facultad admirable cabe imaginar la calidad de una amistad profunda como ésta:

"Había ciertamente excepciones. Con Lolita tuve una amistad clara y muy intensa desde los primeros días de convivencia en la Facultad. Hablábamos interminablemente, con extraña comprensión mutua, pasábamos mucho tiempo juntos, con otros amigos o a solas. Era una muchacha de inaudita limpidez, transparente y profunda al mismo tiempo. De asombrosa inteligencia -para los estudios, por supuesto, pero sobre todo *vital*, capaz de atención ilimitada, con casi patológica ausencia de egoísmo, sobria y llena de ternura. La amistad entre hombre y mujer alcanzó con ella una fuerza e intensidad que no había conocido, que ni siquiera hubiera creído posible. En su compañía, no solo me sentía mejor que con nadie, mejor que me había sentido nunca, sino algo que en aquella circunstancia era precioso: me sentía plena, claramente *yo mismo*. Se pensará que me había enamorado de ella. No se me pasó por la cabeza. Aquella relación única, más valiosa que ninguna otra, se me presentaba según lo que muchos años después he llamado otro *vector*: era amistad, la forma suprema de la amistad. Mis sentimientos amorosos iban en otra dirección [...]. Lo curioso es que, respecto de Lolita, tenía una seguridad de que me podría dar lo que me daba, la mejor amistad, pero no me podría dar otra cosa, que no me parecía merecer"<sup>461</sup>.

Lolita se muestra, por lo tanto, como una joven con una personalidad segura de sí y a la vez capaz de comunicar seguridad a otros, muy inteligente, con una intuición no común.

En su época de estudiante, ya destaca al ganar el Premio extraordinario de Bachillerato por Letras; cuando accedió a la enseñanza universitaria, se pudo constatar que Lolita era muy inteligente, con claras aptitudes para la filosofía, además de la literatura, como muestra la opinión que de ella tenían Ortega y algunos otros profesores. Aparte de su primer objetivo, la lengua española, a la que se dedicó en los estudios universitarios, sabía latín y francés, aprendidos en el colegio al que ella asistió, San Luis de los Franceses; y estudió también, en su época universitaria, griego y árabe.

---

<sup>461</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 98.

La elevada capacidad intelectual de Dolores Franco es patente ya desde los primeros tiempos de estudiante universitaria; como ejemplo concreto se puede citar una actividad organizada desde la Facultad, el crucero por el Mediterráneo<sup>462</sup>, en el que Lolita no pudo participar por cuestiones familiares, pero por sus capacidades intelectuales lo hubiera merecido, ya que sólo eran seleccionados los alumnos con mejores méritos académicos y con alto rendimiento en los cursos de la Facultad.

A ella se le debe directamente la primera obra publicada de Marías, la *Historia de la Filosofía*, ya que sus apuntes sirvieron de base para la elaboración de ese libro -estos apuntes habían sido tomados de las clases informales de Julián a un grupo de amigas que se querían preparar la Filosofía para el examen final de la Facultad, al que ya aludimos como “Mi ensayo de profesor” al tratar sobre una de las diferencias entre Ortega y Marías sobre la inteligencia y la racionalidad de la mujer-; y no sólo sus apuntes, sino su petición y su deseo expreso de que este libro fuera elaborado.

Lolita superó este examen intermedio con tanto éxito, gracias a las explicaciones del entonces joven Marías, que su carrera universitaria experimentó algunas variaciones:

"Cuando [mis compañeras] se examinaron, tuvieron un éxito que sorprendió a los profesores. [...] Lolita hizo un examen tan extraordinario, que Gaos habló con Morente, este con Ortega, la llamaron a capítulo y le dijeron que tenía que estudiar Filosofía; les contestó que pensaba graduarse en Filología española; insistieron de tal manera que capituló: estudió griego -había estudiado árabe para el "examen intermedio"-; asistió a todos los cursos de Ortega -ya lo hacía desde todo el curso anterior-, y a los de Zubiri, Morente y Gaos. Al final, aunque su formación filosófica era excelente, juzgó que no tenía suficientes lecturas de clásicos y se licenció en Filología española, por no retrasar la graduación: fue un acierto, porque un mes después estalló la guerra civil"<sup>463</sup>.

---

<sup>462</sup> El Decano de entonces, Manuel García Morente, propició que los mejores alumnos ampliaran su formación con una serie de propuestas, entre las cuales la más interesante fue un crucero por el Mediterráneo, realizado en el verano de 1933, en el que participaron más de 180 profesores y estudiantes de diversas carreras y también de la Universidad de Barcelona, para conocer en directo algunos países que ya estaban presentes en sus estudios, desde el punto de vista filosófico, histórico, lingüístico, literario y artístico. El mismo Morente, junto con otros profesores, se encargó también de buscar subvenciones para costear una parte de los gastos del viaje.

Los resultados de una experiencia así fueron excelentes, tanto en el plano intelectual como vital, siempre teniendo en cuenta el interés y la calidad humana de las personas que participaron en él. Marías habla de lo que les aportó este viaje en un diario de viaje, incluido en la obra *Juventud en el mundo antiguo* (J. Marías, C. Del Real y M. Granell: *Juventud en el mundo antiguo (Crucero universitario por el Mediterráneo)*. Espasa-Calpe, Madrid 1934), así como en sus *Memorias*. Solamente se podría resaltar de esta experiencia su impresión final: "Fueron cuarenta y ocho días de navegación, entre amigos, en los lugares más atractivos del mundo, con toda la historia detrás, dando relieve a lo que era nuestro estudio. Creo que nadie pudo olvidarlo nunca. Nuestras vidas se han nutrido en buena medida de aquella experiencia [...]" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 103).

<sup>463</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 104-105.

Por eso, a pesar de licenciarse finalmente en Filología, su formación filosófica era inmejorable. También Gaos tenía a Lolita en gran aprecio: "Gaos recordaba vivamente a Lolita, con gran simpatía y estimación. [...] Desde entonces hasta su muerte nos escribió con alguna frecuencia y visible cariño"<sup>464</sup>.

La insistencia de Gaos, Morente y Ortega hizo que Lolita se matriculara de algunos cursos nuevos, entre ellos uno de Ortega, el último que impartió éste en la Facultad de Filosofía, y que tenía un nivel filosófico muy elevado, tratando sobre la "Estructura de la vida histórica y social", un primer esbozo de lo que luego se convertiría en *El hombre y la gente*. Es especialmente significativo que en un seminario selecto, al que acudían muy pocas personas (Marías cita sólo a 12), entre ellos profesores de otras facultades, estuvieran presentes Julián Marías y Lolita Franco, porque muestra no sólo la excelente formación filosófica de ambos, sino además su cercanía respecto a Ortega y la confianza intelectual que éste había depositado en ellos.

La propia Lolita se refiere también a la experiencia como alumna de Ortega en el artículo "Ortega: el brillo de su ausencia" y del verdadero placer intelectual que constituía para sus alumnos no sólo escucharle, sino estar con él; estas clases significaban para ella un crecimiento personal. En realidad se puede decir que la docencia de Ortega incidía sobre la personalidad de los jóvenes haciéndoles ser mejores:

"Como la retórica y el ademán, el estilo y la voz eran tan bellos, se absorbían las ideas con goce estético, se aguardaban como una fiesta los días de conferencia: a las de los martes en la Ciudad Universitaria -"Principios de metafísica según la razón vital"- se les dedicaba gran parte de la tarde en un bajar caminando lentamente frente a la puesta del sol y un volver a pie morosamente: no sé si es que quería dilatar la hora escasa de la clase o si aquello eran las ondas producidas por la piedra lanzada al agua tersa que era la voz de Ortega sobre nuestra atención"<sup>465</sup>.

No es necesario insistir en la influencia de Ortega sobre Lolita, ya que es patente que incluso su estilo de escritora estaba bien imbuido de la bella prosa orteguiana.

Entre Julián Marías y Dolores Franco hubo en principio, como ya se ha dicho, una amistad auténtica, que conseguía alcanzar las cotas más altas. En esta amistad contaba no sólo la presencia física, sino también la correspondencia (en los veranos de 1934 y 1935; esta relación epistolar continuó después de que se convirtieran en matrimonio, en los largos periodos de viajes de Marías),

---

<sup>464</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 421.

<sup>465</sup> D. FRANCO: *España como preocupación*, p. 500.

como un medio de mantener el contacto de otra manera, en la que se imagina y se proyecta la personalidad del otro/ de la otra. La importancia de esta relación epistolar con Lolita es tal que se puede situar al mismo nivel que la experiencia intelectual del verano pasado en la Universidad de Santander, en la que, recordemos, Marías había conocido a Unamuno y a otros intelectuales: "[Estas largas cartas] fueron el complemento de la Universidad y a lo largo de ellas iba fluyendo lo más verdadero de mi vida"<sup>466</sup>; aún más explícitamente, en la correspondencia del verano de 1935: "Nuestra compenetración era cada vez mayor. Nos entendíamos como nunca había podido hacerlo, con nadie. Y había un elemento decisivo, tan ligado a la esperanza que casi se confunde con ella, que en rigor la hace posible: la ilusión"<sup>467</sup>. Vamos viendo cómo los elementos que hemos analizado anteriormente, éste en concreto de Zorrilla, se van haciendo vida en su contacto con mujeres reales.

Otro serán los intereses culturales, en especial la Literatura, y muy en particularmente la poesía de Salinas, a la que también hemos aludido y que influyó de modo decisivo en su relación mutua.

Juntos vivieron el comienzo de la Guerra Civil, el 19 de julio de 1936 y los primeros movimientos militares en la Puerta del Sol en Madrid; desgraciadamente, la familia de Lolita sufrió directamente los estragos y la violencia de la guerra en la muerte de uno de sus hermanos. Una vez más, Marías está junto a la familia en unos momentos angustiosos. Curiosamente, en este ambiente de violencia externa y de dificultades políticas y sociales es donde sobreviene la transformación de la amistad en una proyección amorosa en sentido estricto: "Mi amistad con Lolita no había hecho sino crecer; cada vez era más cercana, frecuente, entrañable. La había visto desolada por la muerte de su hermano, por la difícil situación de su familia [...]. Sin un átomo de odio, sin rencor, negándose a identificarse con un bando, sin poder decir nunca "los nuestros", con un valor extraordinario [...] me parecía una persona maravillosa, que estaba dando su medida"<sup>468</sup>.

Este proceso de transformación hacia la proyección amorosa tuvo lugar en Valencia, en un periodo de activo impulso por la paz, por parte de Marías. En la descripción de esta variación destaca sobre todo la actitud de respeto hacia la intimidad de Lolita y hacia sus decisiones; no es tampoco de poca importancia el hecho de que, una vez más, esta proyección amorosa aparece ligada a una amistad muy intensa y de que era un hecho irreversible: "La relación anterior no estaba negada ni anulada, subsistía como antes, pero se había producido un injerto transformador que lo elevaba todo, le daba una prodigiosa intensidad y una tonalidad nueva. Comprendí que aquello era irreversible, que

---

<sup>466</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 113.

<sup>467</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 123.

<sup>468</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 158. El valor de Lolita fue un rasgo que caracterizó toda su vida, como pude comprobar en conversación privada con su hermana, Tina -de la que se hablará más adelante-, en noviembre de 2011.

Lolita iba a ser para siempre mi proyecto, mi destino"<sup>469</sup>. Viendo esta primera descripción de la nueva relación con Lolita, no se puede dejar de ver una enorme influencia orteguiana en la comprensión mariasiana de la mujer.

Algunos meses después, vuelve a Madrid, donde se encuentra al final de la Guerra Civil, hecho que él había deseado y por el que había trabajado mucho activamente, como una muestra de su mentalidad imparcial y su deseo de paz. El mismo día que se anunciaba públicamente el final de la contienda, y cuando ya los soldados comenzaban a volver desde el frente, ambos amigos salen por las calles de Madrid, para vivir de primera mano los sucesos. En esta vivencia<sup>470</sup> se pueden distinguir sentimientos contrapuestos: por una parte, la alegría por el fin de la guerra y la inseguridad personal y social; por otra parte, un cierto temor al futuro y el dolor por el sufrimiento de tantas personas (sobre el ideal de la República, quizás hay que señalar que para ellos no tenía relación con un ideal político-social, sino que significaba la apertura de un horizonte, especialmente intelectual). En concreto el dolor de Lolita -lloraba por el comienzo de esta nueva época española- hay que situarlo en el contexto objetivo de una gran pérdida: la del esplendor cultural que ambos habían tenido la oportunidad de vivir en la Facultad de Filosofía.

Tras la guerra, a pesar de las enormes dificultades económicas y sociales, la población española comenzó a recuperarse lentamente; por entonces, las ocupaciones de Marías eran fundamentalmente intelectuales y personales: "Leía mucho, hablaba interminablemente con algunos amigos y sobre todo con Lolita, paseaba con ella por el Madrid primaveral, que ya se podía recorrer. Y esperaba lo inevitable [el encarcelamiento, a causa de la denuncia falsa de un amigo]"<sup>471</sup>. Así sucedió, durante tres meses, durante los cuales Lolita, "extraordinariamente inteligente y activa"<sup>472</sup> supo hacer todo lo posible para lograr la liberación, que efectivamente consiguió. Es más, ella es la clave para entender la enorme capacidad de resistencia a las dificultades de las que Marías dio muestras en el difícil periodo de posguerra.

Al no poder ser profesor por las nuevas condiciones políticas, la salida era escribir libros de filosofía, que fueran acogidos en alguna editorial y además que fueran interesantes para el gran público.

Esta imparcialidad y el deseo de mantenerse al margen de cuestiones políticas produjo oposiciones tanto por un lado como por otro, pero justamente estas dificultades le hicieron crecer en

---

<sup>469</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 160.

<sup>470</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 186-187.

<sup>471</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 197-198.

<sup>472</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 204 y 206-207.

otro sentido: la originalidad como escritor, la fecundidad intelectual, al buscar temas que realmente interesaran al gran público. En este campo, también destaca el papel de Lolita, que le impulsó a escribir su primer libro:

"En esto, como en todo en mi vida, Lolita fue decisiva; siempre hizo posible lo mejor que yo tenía que hacer. Un día me propuso escribir una *Historia de la Filosofía*. Le dije que era una empresa inaccesible, enorme, desproporcionada con mi edad y mis posibilidades. Me contestó que casi lo había hecho años atrás, en aquellos cursos a mis compañeras estudiantes. Le dije que dónde quedaba todo aquello. Lolita me dijo que tenía las notas de aquellos cursos; y me entregó una gruesa pila de cuadernos de apuntes; tenía una extraña habilidad para tomarlos; Ortega le comentó alguna vez, con sorpresa, que escribía sin dejar de mirarlo. Hojeé aquellos cuadernos, que encerraban la sustancia de todas aquellas lecciones y discusiones. Pero la distancia entre eso y un libro adecuado era inmensa. Podía ser un primer borrador y nada más. [Ante la inmensidad de la tarea] me invadió el desánimo y la abandoné. Siempre me ha molestado retroceder ante las dificultades. Allí estaban los cuadernos, en mi casa, una regular biblioteca filosófica [...]. Finalmente, allí estaba Lolita, con su deseo, con su esperanza: a eso nunca pude resistir. Volví a la tarea, a escribir el libro que deseaba, para ofrecérselo"<sup>473</sup>.

El éxito editorial que este libro representó fue todo un acontecimiento intelectual: era el primer libro nuevo de un autor nuevo tras la Guerra Civil, y además sobre Filosofía. No hay que olvidar que el autor contaba con 26 años y que el libro fue escrito en algo más de un año. El primer libro ya impreso fue un regalo dedicado para Lolita, ya que la gestación se debía a ella: "[...] El primer ejemplar del libro fue, naturalmente, a manos de Lolita, y en su primera página escribí: "Para ti, Lolita. Marías. 17-I-41. [Dado el éxito de la obra y la excelente venta] Empecé a pensar que este libro haría posible nuestra boda: nos contentaríamos con muy poco, solo con nosotros mismos"<sup>474</sup>.

Las ganancias recibidas por la primera publicación de Marías fueron precisamente las que hicieron posible la boda de Julián y Lolita.

A esta decisión llegó Lolita lentamente, porque desde tiempo atrás se había hecho a la idea de que su porvenir iba a estar dedicado en exclusiva a la cultura y a dar clases en centros de secundaria, dada su viva vocación docente; de hecho, lo hacía con gran dedicación y eficacia, en el Colegio de San Luis de los Franceses, donde ella había estudiado de niña, y en el Colegio de los Sagrados Corazones de Fuencarral, impartiendo clases de Filosofía y Literatura.

---

<sup>473</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 219- 220.

<sup>474</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 224-225.

Algunas de sus alumnas expresaron cómo era la altura profesional de Lolita: "Nos quedamos deslumbrados por la luz clarificadora de su magisterio y por el interés de la asignatura. Desde las primeras lecciones pudimos comprobar que gracias a ella no era tan difícil penetrar en los aledaños de la filosofía. [...] Lolita nos puso de texto su [de su marido] *Historia de la Filosofía* recientemente publicada"<sup>475</sup>.

A la decisión de dedicarse totalmente a la enseñanza y permanecer soltera había llegado Lolita en parte por el rechazo a ser un día tratada con desconsideración -como alguna vez ella había tenido ocasión de experimentar entre sus propios padres<sup>476</sup>- y en parte al miedo a tener hijos y sufrir su muerte. En la relación entre ambos destaca en todo momento el respeto mutuo y la compenetración, de manera que puede decirse con razón "nos entendíamos a media palabra. Nuestro respeto mutuo era ilimitado, como lo era nuestra intimidad personal"<sup>477</sup>.

Por entonces surgió un proyecto de algunos amigos, llamado *Aula Nueva de preparación universitaria*, en el que ambos participaron como profesores. Él daba clases de Filosofía y alemán -y andando el tiempo, religión-, mientras que Lolita se encargaba de la Literatura y la clase de redacción, con gran éxito, ya que ningún alumno fue suspendido en ella durante los ocho años que ella impartió la clase.

Ambos aprendieron mucho en este centro, y sobre todo, pudieron poner en práctica sus dotes como profesores. Además se dedicaban a una afición común: la búsqueda de libros y el cultivo de la amistad con otros intelectuales, por ejemplo Tomás Rodríguez Bachiller, Melchor Fernández Almagro y Jesús Pabón.

De manera que en la relación de amistad/ proyección amorosa se van enlazando progresivamente intereses intelectuales, docentes, además de la relación humana. En este texto se destaca cómo la verdadera dimensión amorosa no es vehemente sino serena, y cómo se manifiesta en la actitud de *dejar ser* a la otra persona, en este caso, a Lolita:

"[...] toda mi vida transcurría con ella, inextricablemente enlazada con la suya. Por eso hay que entender nuestra extraña relación, la "paciencia", que no era tal, con que aceptaba su resistencia a casarse. Me parecía absolutamente justo estar enamorado de ella; el día que lo reconocí sentí que se había producido lo que *tenía que ser*. Tenía para mi tanto valor su realidad, que en cualquier forma me parecía maravillosa, algo inmerecido y a lo que no podía poner condiciones. Y me parecía natural que

---

<sup>475</sup> J. CHURTICHAGA y M<sup>a</sup> A. RODULFO: "Historia de una amistad", en: *Cuenta y razón*, n<sup>o</sup> 141, 2006, pp. 39-40.

<sup>476</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 222.

<sup>477</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 221.



no me amara, aunque sabía cuánto me quería; partí de que no tenía derecho a pretenderlo, de que aquello tan deseado acaso no llegaría nunca. A veces sentía que "podría ocurrir", advertía en ella algo semejante a mi realidad. Siempre, desde muy joven, me había parecido difícil encontrar una persona de la cual se enamorara uno absoluta y radicalmente; y encontraba de extremada improbabilidad que precisamente esa persona se enamorara de uno. ¿Por qué de mí? Esto lo había pensado muchas veces"<sup>478</sup>.

En este proceso<sup>479</sup> se puede traslucir que una relación amorosa firme no puede coexistir con la impetuosidad ni tampoco es un mero sentimiento ciego, sino al contrario: tiene que contar con una lenta maduración y con la capacidad de considerar serenamente, tal y como se deduce de las referencias al comportamiento reflexivo de Lolita, de tomar una decisión de por vida. En las descripciones de este progresivo abrirse a la posibilidad del matrimonio, Lolita se tomó todo el tiempo que ella necesitaba, sin dejarse condicionar por otros elementos externos.

Sus propias convicciones -"teníamos viva resistencia a los usos burgueses"- y la situación de penuria económica general en España hicieron que la ceremonia se celebrara con gran intimidad, celebrada por el antiguo profesor de ambos, Manuel García Morente, el 14 de agosto de 1941. Después fueron dos semanas de viaje por algunas provincias españolas: León, Valladolid, Salamanca y Toledo.

Desde el comienzo de su vida matrimonial, destaca la convicción de Marías de que era *la vida auténtica*, es decir, sólo a partir de entonces, viviendo volcado hacia otra persona, es como era más verdaderamente él mismo (en estos fragmentos se puede deducir claramente cómo la dimensión relacional de la persona es un aspecto irrenunciable; es *la persona en relación* la que es más verdaderamente ella misma):

"Tuve la impresión clarísima de que todo lo anterior, los veintisiete años que llevaba vividos, bastante llenos [...], no habían sido más que el preludio de mi vida, la que ahora empezaba. Se trataba de un cambio radical; ya no iba a estar -ni a ser solo-. [...] Hasta entonces habían sido dos vidas, muy próximas, sí, pero dos; ahora iba a ser *una*, la nuestra, día y noche, todos los días, con participación de todas las dimensiones de nuestra realidad"<sup>480</sup>.

---

<sup>478</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 230.

<sup>479</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 230-231.

<sup>480</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 233.

El viaje de novios fue una ocasión para vivir juntos las aficiones comunes, cultivadas en la época de estudios en la Facultad de Filosofía y en los largos años de amistad: el arte, la historia, la literatura, los grandes maestros, como Unamuno.

Comienza entonces la vida cotidiana, con su argumento, pero no menos valiosa -hemos visto anteriormente cómo este aspecto es justo uno de los propiamente originales de Marías en su comprensión de la mujer, con respecto a Ortega; mucho más adelante, después del fallecimiento de su mujer, Marías calibra la intensidad de esta relación: "Había vivido la mayor parte de mi vida en compañía, la de Lolita, que lo era en un grado de cercanía y plenitud que considero infrecuente en cualquier tipo de relación. [...] Esto condicionaba muy profundamente la estructura del tiempo"<sup>481</sup>. Este hecho significa que la intensidad de la relación entre ambos llevaba a un modo diferente de vivir el tiempo y de realización de los proyectos personales y que la intensidad de la vida viene marcada por la convivencia.

Las ocupaciones de ambos eran las publicaciones, y para Marías, también la tesis doctoral. Las publicaciones se realizaban para la *Revista de Derecho Privado*, en la cual Julián Marías era director de la Colección Ciencias del Espíritu; para esta editorial tradujo *El conocimiento de Dios*, del P. Gratry, mientras Lolita también realizaba un trabajo de traducción: "Lolita tradujo, con una serie de breves introducciones tan densas como bien escritas, una selección de escritos de Napoleón, con el título *De Córcega a Santa Elena*"<sup>482</sup>.

En relación con la tesis, realizada sobre el P. Gratry, bajo la dirección de Zubiri, Marías volvió a experimentar el fuerte partidismo que imperaba entonces en la Universidad. Analizando el contenido, la tesis era, según la opinión de Morente, quien formaba parte del tribunal, la mejor que se recordaba en muchos años en la Facultad. Sin embargo, solo fue él quien votó aprobarla, porque los otros tres miembros (Víctor García Hoz, Yela Utrilla y Barbado) la consideraron suspensa, de manera que no pasó el examen de tal tribunal, hecho nunca ocurrido en la Facultad. A pesar de ello, la tesis fue publicada, con gran éxito de ventas (10 años después, gracias al cambio de decano en la Facultad de Filosofía, la tesis fue puesta al día en el contenido y aprobada con la máxima nota). En esta situación, una vez más, contrasta el ambiente de dificultades externas y la dedicación invariable y satisfactoria a la vida privada y su la relación con Lolita, siempre disponible; de nuevo en este episodio se puede comprobar cómo la proyección amorosa es una de las claves de comprensión de la

---

<sup>481</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 816.

<sup>482</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 238.

fortaleza del hombre: "[...] No estuve dispuesto a que aquel tribunal nos estropeará nuestra mínima fiesta. [...] pasamos una tarde muy feliz. Cada cosa en su orden y con la jerarquía que le pertenece"<sup>483</sup>. Este texto da idea de cómo la proyección del hombre hacia la mujer es un verdadero contrapeso a la gravedad constitutiva de la vida y a su indispensable factor de posible fracaso.

Las dificultades económicas, generales en esa época de la historia de España, fueron también sentidas por el matrimonio Marías, que tuvo que improvisar nuevas fuentes de ingresos, para salir al paso de lo necesario. En estos fragmentos, pertenecientes a la primera época tras el matrimonio, se puede constatar no sólo la unidad entre ambos, sino también su dedicación a tareas intelectuales de un modo conjunto; cada uno colaboraba en cierto modo en la del otro, y este hecho también era un vínculo de unión.

Esta austeridad de vida se aumentaba en algunas épocas; sin embargo, a pesar de las "protestas" de Marías, Lolita aceptó sin problemas esta situación, corroborando de nuevo lo que Marías formulará de modo más explícito en su *Antropología metafísica*: la felicidad de la mujer consiste ante todo en sentirse amada, respetada y tratada con estima, y a partir de aquí es capaz de aceptar otro tipo de renunciaciones. En esta relación mutua destaca una realidad fundamental, además del hecho de compartir las dos vidas y de tener proyectos comunes, como la tarea cultural -"siempre le leí todo, página a página"- y educativa: la apertura a otras vidas, en la paternidad y la maternidad, entendido como la plenitud del amor mutuo:

"[...] su adhesión íntima no tenía límites. Debo decir que la pobreza no nos quitó ninguna felicidad. Echábamos de menos muchas cosas, trabajábamos los dos endiabladamente, pero enseñábamos con ilusión, leíamos, escribíamos, sobre todo yo, pero con Lolita: siempre le leí todo, página a página. Y sobre todo, vivíamos todo eso juntos, vueltos el uno hacia el otro, gozando de "la presencia y la figura", en una transparencia total. Todavía no teníamos hijos; deseábamos tenerlos, pero no sentíamos prisa ni inquietud: Lolita no tenía ninguna anormalidad ni molestia; había vivido rodeada de tantos niños -su madre tuvo once-, que le parecía que llegaban irremisiblemente; yo pensaba que los necesitaría sin duda para envejecer, pero no tenía urgencia; aquel periodo sirvió sin duda para que pudiéramos convivir las veinticuatro horas del día, para poner en común nuestra realidad entera: solíamos hablar de "la una vida"<sup>484</sup>.

---

<sup>483</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 239.

<sup>484</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 325.

Las últimas líneas refuerzan la idea de la unión total que existía entre ambos, lo cual confirma una vez más la importancia personal de su mujer en la vida, primero personal, y después, profesional, de Marías. En otro texto muestra claramente que este trato cotidiano no implicaba ni la rutina ni el desapego afectivo, sino más bien un descubrimiento continuo de la otra forma de ser persona, que existió *durante toda la vida en común* de ambos: "Nos acostumbramos mutuamente, sin caer en la habitualidad, porque estábamos siempre pendientes el uno del otro, ávidos de nuestra presencia, que teníamos, pero nunca nos parecía suficiente. Nuestras vidas eran transparentes en la medida en que es posible; quiero decir, que esa era nuestra voluntad, pero como la realidad humana es siempre opaca, la impresión de *descubrimiento* persistía, y nuestra relación, ella misma, tenía argumento. [...] Esto requiere, por supuesto, amor, pero también imaginación, y creo que ambos la poseíamos. Las dificultades eran acogidas casi con diversión, porque sobrevenían sobre una felicidad que las anegaba todas"<sup>485</sup>. Además de los trabajos de traducción y de las clases, la formación académica de Lolita continuó, ya después de casada; ella deseó ampliar sus estudios de filología, y cuando le fue posible, asistió a los cursos de Dámaso Alonso.

Su producción literaria también aumenta, y se decide a escribir un trabajo muy original y de gran envergadura, su antología sobre la preocupación por España en diversos escritores (*España como preocupación*), que recibió grandes elogios por lo acertado del tema y la preparación. Al consultar el texto, destaca una vez más la serenidad reflexiva de Lolita, ya que fue una obra pensada durante largo tiempo -siguiendo el consejo de Ortega en los tiempos universitarios: pensar al menos diez minutos todos los días-. De hecho, en la redacción se refleja una gran maduración de los temas y una selección muy acertada:

"Lolita tenía un proyecto, que había ido madurando lentamente, desde los ya lejanos cursos de Pedro Salinas en la Facultad: hacer una antología comentada de aquellos textos literarios españoles cuyo tema era la preocupación nacional, la pregunta por la realidad, los problemas, el destino de España. Era una extraña constante de la literatura española; los *escritores*, no los políticos o los sociólogos, habían sentido y expresado esa preocupación, habían escrito páginas prodigiosas de emoción, belleza y talento. Decidió acometer la empresa. Recogerlas y comentarlas era también contribuir a salvar algo de lo que no queríamos que se perdiera. Trabajábamos ferozmente, Lolita en

---

<sup>485</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 510. Hay otros testimonios de que esta fascinación mutua duró durante toda la vida en común del matrimonio Marías: "Él decía que cuando se citaba con Lolita en algún sitio se llenaba de ilusión al irse acercando" (J. CHURTICHAGA y M<sup>a</sup> A. RODULFO: "Historia de una amistad", p. 41). Y, a su vez, esta proyección mutua lograda ejercía también una irradiación en el plano de la amistad: "Pues bien, eso nos pasaba a nosotras al saber que le íbamos a encontrar en su sillón esperándonos con su sonrisa inalterable" (J. CHURTICHAGA y M<sup>a</sup> A. RODULFO: "Historia de una amistad", p. 41).

su libro, yo en el mío sobre Unamuno. Nos turnábamos en la máquina de escribir; al final, pedimos prestada una portátil, muy mala, por cierto, y escribíamos afanosamente hasta las dos o las tres de la madrugada"<sup>486</sup>.

Este proyecto se había fraguado en las clases de Literatura impartidas por Pedro Salinas en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Madrid. Como detalle curioso se puede señalar que el mismo Salinas parecía tener mucho interés en sacar adelante un proyecto así, en el que se recogieran en un mismo volumen las reflexiones sobre diversos autores sobre la idea de España y su futuro. Él mismo hace constar en una carta a Katherine Whitmore (Carta 73, 15 febrero 1933) su deseo de guiar un trabajo de investigación en esta línea: "Si no te comprendo mal, tú te propondrías estudiar cómo han visto España tres escritores: Cadalso, Larra y uno del 98. Ahora bien, yo me inclinaría a que tu estudio, más que ser un estudio de historia de las ideas, de la cultura, lo fuese estrictamente de la literatura. Para eso y para empezar yo llamaría a nuestro *subject: España* (o la decadencia de España) *como tema de inspiración literaria en Cadalso, Larra, etc.*"<sup>487</sup>.

Es decir, este mismo proyecto que él estaba impulsando en una línea reducida (sólo referente a tres autores), es realizado por Lolita de una forma mucho más extensa y documentada; es de notar también que el título propuesto por Salinas a Katherine Whitmore es muy semejante al adoptado por Lolita en su obra.

El mismo Salinas da en su carta recomendaciones sobre la realización de este trabajo; en particular destaca su interés en los escritos de Azorín sobre España, en los que va cambiando desde una visión más bien pesimista hasta una contemplación amorosa, complacida y hasta divertida de la misma<sup>488</sup>.

También este aspecto se encuentra recogido en el libro de Lolita, en el que examina esta progresiva transformación de la mirada de Azorín. Desde "El descontento" y "La impresión de agonía" hasta "Una abrumadora ternura", "La comprensión dolorida", "La comprensión entrañable" y

---

<sup>486</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 248-249.

<sup>487</sup> P. SALINAS: *Cartas*, pp. 167-168.

<sup>488</sup> "Azorín comienza empapado del espíritu larresco, crítica acerba, visión desesperada, negativismo. [...] Pero luego, poco a poco, la *musa hispánica* de Azorín se vuelve sonriente, tímidamente sonriente, pero con sonrisa. [...] Es el tránsito de juzgar España a amarla" (P. SALINAS: *Cartas*, p. 168). Apunta además, que en Azorín se encuentra la mejor expresión de la visión de España, mediante las descripciones, los tipos, el paisaje, y además, en sus escritos se encuentran menciones sobre el arte, los libros, la civilización españolas. Es un autor que a Salinas le parece de enorme importancia porque en él se produce un cambio de actitud: "[Azorín] es un decadentista más, en un momento de su vida; pero, y eso es lo nuevo, se cura, él solo, y a fuerza de contemplar a su España se encariña con ella. Este proceso me parece muy interesante" (P. SALINAS: *Cartas*, pp. 168-169).

finalmente "La preocupación superada" y "La clave de la evolución". El mismo Azorín, por otra parte, escribió complacido un "*Desideratum*" que abre como prólogo la lectura del libro de Lolita.

El conocimiento directo de la obra y de la persona de Salinas, al haber sido alumna suya, hacían a Lolita capaz de orientar otros trabajos sobre él, como es el caso de la profesora Jean Newman, autora de *Pedro Salinas and his Circumstance*: "[Jean Newman] había estado en casa cuando lo preparaba; recordaba con admiración y simpatía a Lolita, que le había hablado mucho de Salinas, de sus recuerdos personales y como profesor"<sup>489</sup>. Se puede comprobar, por tanto, que aunque la situación personal y familiar de Lolita hicieron que ella no continuara investigando en el campo literario o lingüístico, impulsó otras investigaciones en el campo de la Literatura española, que tan bien conocía.

En otros fragmentos, consta cómo Lolita tenía interés y sabía valorar la obra de otros escritores españoles, que en el ambiente social general no eran apreciados; es el caso por ejemplo, de Valle Inclán, que ella había leído a fondo<sup>490</sup>.

El libro sobre *Miguel de Unamuno*, de Marías, fue publicado por Espasa-Calpe, en el cual Lolita tuvo que ver en gran medida, al igual que en muchos de los que vendrían después: "[...] Fue el primer libro que escribí ya casado, y lo dediqué a Lolita, en latín (*Uxori dilectissimae*). Creo que la experiencia de nuestra relación me ayudó decisivamente a escribirlo, a comprender algunas de las cosas más hondas de la obra de Unamuno. Tenía veintiocho años cuando lo terminé. Había sido una aventura personal, no el estudio de un "tema"; fue una etapa de mi constitución como escritor y me dejó una huella perdurable"<sup>491</sup>.

Por su parte, el libro de Lolita siguió un destino distinto, pero también pudo ver en 1944 la luz en Ediciones Adán, a pesar de algunos roces con la censura, por lo que tuvo que cambiar el título por *La preocupación de España en su literatura*, siendo muy bien aceptado por intelectuales reconocidos, como D. Ramón Menéndez Pidal, Gregorio Marañón o Dámaso Alonso que supieron valorar la concisión, el rigor, y la gran belleza literaria de la obra, de tal manera que se pudo observar la originalidad del tema y las dotes como escritora de Lolita: "Era el primer libro en que se tocaba aquella cuestión, y daba la medida de las posibilidades de Lolita como escritora, a las que había de renunciar casi enteramente muy pronto"<sup>492</sup>. El éxito de la obra se extendió hasta otros países y era

---

<sup>489</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 833.

<sup>490</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, p. 865.

<sup>491</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 248.

<sup>492</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 250.

bien conocido por hispanistas, por ejemplo en Estados Unidos, donde la obra se encontraba en todas las bibliotecas universitarias. Incluso en Japón llegó a encontrar Marías esta obra, al lado de las suyas sobre España y su Literatura.

Hemos visto también cómo este fecundo periodo post-matrimonial fue también decisivo por la relación con Ortega, por entonces en Lisboa.

Para ambos -el matrimonio Marías y Ortega- fue un encuentro muy importante, por lo que significaba Ortega en su crecimiento personal, y porque le seguían considerando, aún en la distancia, como un auténtico maestro; de hecho, había sido una amistad que había comenzado en la época de estudios en la Universidad de Madrid, pero que se intensificó en estos viajes a Lisboa y posteriormente, con la vuelta de Ortega a España. Por parte de Ortega, las dos estancias consecutivas en Portugal demuestran el gran aprecio que tenía por sus antiguos alumnos: "Nos pasamos una semana sin separarnos de Ortega más que para dormir, mañana, tarde y noche. En su casa, por las calles, paseando por los parques, algunas veces en casa de sus amigos, hablamos con él horas y horas. Teníamos hambre de palabras, de filosofía, de España, del mundo de nuestras vidas. Nuestra amistad, tan viva, había ido madurando y creciendo en la distancia [...]"<sup>493</sup>.

Entre Ortega y Lolita siguió existiendo siempre una relación muy especial; en las *Memorias* recoge Marías el dato de que se escribían: "En esos periodos [de viajes al extranjero de Ortega o Marías] se cruzaban entre nosotros largas cartas; algunas llevaban postdatas a Lolita; otras veces le escribía Ortega directamente y con gran extensión"<sup>494</sup>.

La vuelta a España de Ortega coincidió en el tiempo con otro acontecimiento muy importante para ambos: el nacimiento de su primer hijo, Julián. La contribución de la vida propia en la de otro ser humano es desde entonces un tema que se incorpora a la reflexión sobre la persona en la filosofía de Julián Marías. Sus primeras reflexiones sobre la "génesis de la persona", de las que luego hablará en obras muy posteriores, como *Persona* o *Mapa del mundo personal*, se encuentran ya aquí en germen, en su propia experiencia de la paternidad, en la que destaca su asombro ante una vida nueva, que después definirá como innovación radical de la realidad. La misma experiencia sucedió cada vez que se renovó la experiencia de la paternidad/ maternidad con los otros cuatro hijos (Miguel,

---

<sup>493</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 260.

<sup>494</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 359. Como ya señalé en la nota 79, la correspondencia de este periodo entre el matrimonio Marías y Ortega, custodiada en la Fundación Ortega- Marañón de Madrid, hace ver la enorme compenetración que existía ya entre maestro y ambos discípulos y cómo las obras de Marías de las que acabamos de hablar son el resultado de sucintas pero inteligentes indicaciones de Ortega, además, por supuesto, del trabajo personal de investigación de Marías.

Fernando, Javier y Álvaro), en la que contaban las dificultades de la vida normal, pero a la vez, el asombro ante un nuevo ser humano -"cada vez que [Lolita] quedaba embarazada, nuestro comentario era: "¡Qué complicación! Y ¡qué maravilla!". Los dos elementos eran igualmente sinceros y nos hubiera parecido una falsedad o una ceguera omitir cualquiera de ellos"<sup>495</sup>.

Se podría encontrar un paralelismo claro entre la colaboración de ambos en la vida cotidiana y la producción filosófica; los libros de Marías eran, si vale la expresión, "pensados en colaboración con" Lolita. No sólo de cara a ella, sino también contando con su opinión sobre el estilo y el contenido; aún más, se puede encontrar una explicación de la originalidad del enfoque y la claridad si se tiene en cuenta la raíz amorosa desde la que están escritos. Se puede considerar, por ejemplo, la experiencia en la génesis de la *Introducción a la Filosofía*, publicado en 1947: "yo escribía leyendo cada página a una mujer que entendía admirablemente y a fondo la filosofía -apenas exagero si digo que escribía para leérselo, aunque a la vez tenía presente el aspecto rigurosamente *público* que debe tener todo lo que se imprime-. En todo caso, nunca he escrito para profesores, menos aún para críticos. Y no se olvide que la relación con Lolita era precisamente amorosa. Por extraño que pueda parecer, esto es un ingrediente esencial de toda mi obra, y es menester decirlo si he de intentar aclarar su sentido"<sup>496</sup>.

Durante la vida en común del matrimonio, Lolita había participado de modo indirecto en la obra intelectual de Marías, en ocasiones, con su opinión -tanto filosófica como literaria- y en otras ocasiones, con la irradiación de un ambiente general, que tiene que ver con el tema de la felicidad ambiental, el cual influía en las disposiciones de Julián Marías para escribir: "Esta relación que estoy intentando explicar se aplicaba igualmente a mi obra intelectual. Lolita no escribió ni una línea de ella, no "colaboró" en mis libros ni artículos, como es frecuente en matrimonios intelectuales bien avenidos. En lo que colaboraba era en mi vida, y por tanto en mi pensamiento, nutrido de nuestra convivencia, de nuestras conversaciones interminables, de la sustancia de nuestra relación. Podríamos decir que colaboraba conmigo antes de escribir; cuando empezaba a hacerlo, lo hacía enteramente solo. Podríamos decir que no tenía parte en mis libros; la tenía, decisiva, en el autor; no en que los escribiera, sí en que pudiera escribirlos"<sup>497</sup>. De manera que hay un componente muy importante en su obra de razón vital masculina (la suya), pero también de la razón vital femenina que colaboraba con él en las condiciones del escritor.

---

<sup>495</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 278.

<sup>496</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 269.

<sup>497</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 512.



Los textos anteriores son clave en la comprensión de la relación única entre ambos, que se extendía a todas las facetas de su vida; de ellos se deduce también que, aunque la dedicación plena a la educación de los hijos hizo que Lolita se apartara aparentemente de la producción literaria, de la que era muy capaz, en realidad estaba apoyando la de Julián Marías con su intervención directa. Esa elección la hizo Lolita voluntariamente, a veces con quejas por parte de su esposo, pero siempre con la certeza de estar empleando el tiempo en el mejor trabajo, de cara a la vida familiar, y también a la social; es de señalar la valoración que Marías tuvo hacia esta labor de educación realizada por Lolita, que sitúa al mismo nivel, e incluso por encima de una producción literaria:

"Me dolían las renunciaciones de Lolita y lo que yo perdía con ello; pero siempre tuve la evidencia de que lo que hacía era mucho más importante que mis libros; mucho más difícil y esforzado, también. Yo hacía libros, estilo, literatura, doctrina; ella hacía *personas*. No de la nada, claro está, ni ella ni yo; pero partiendo de la realidad encontrada, avanzábamos hacia resultados de desigual valor. Yo tenía una participación menor pero apreciable en aquella empresa; por mi forma de vida he tenido más trato con los hijos que la mayoría de los padres [...]<sup>498</sup>".

En otros fragmentos, expresa cómo la vivencia de la paternidad era vivida desde la proyección amorosa, y cómo en realidad no se podrían separar una de la otra: "Lo que más me contentaba, me conmovía y me hacía quererlos [a los hijos], era que eran hijos de Lolita, que de ella habían salido, de nuestro amor compartido. Físicamente todos, menos Javier, se parecían y se parecen más a mí, pero advertía la huella de Lolita en sus *personas*, su obra infatigable y entregada"<sup>499</sup>. Es más, muestra cómo la dimensión familiar era decisiva en su propia vida, y cómo su actividad intelectual no le hizo desentenderse de sus hijos, sino al contrario, estar más cerca de ellos: "Siempre había convivido mucho con ellos, más que la mayoría de los padres, por mi trabajo principal de escritor; Lolita se había dedicado a ellos en un grado extremado, y yo había estado, si vale la expresión, "asociado" a ella también en este aspecto"<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 276. Esta intensa relación afectiva del matrimonio Marías ejerció una gran irradiación sobre los amigos y sobre los jóvenes que los conocieron. Así lo testimonian personas que accedieron directamente a esta vivencia por medio de Marías, incluso cuando Lolita ya no estaba presente: "Nos llegaban al fondo del alma esas profundas y sinceras reflexiones y se nos quedaban grabadas todas las palabras de reconocimiento que le dirigía a su mujer: "Tú haces personas", le decía; y era como si nos las dijera a todas las mujeres y con ello nos lanzaba a la gran tarea. Nos convenció de tantas cosas porque las vivió. Cada vez que íbamos a visitarle podíamos tener la clara impresión de que estrenábamos la vida" (M<sup>a</sup> L. DURÁN: "A mi querido maestro Julián Marías. In memoriam", en: *Cuenta y razón*, nº 141, 2006, p. 49).

<sup>499</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 392.

<sup>500</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 459-460.

Sin embargo, esta situación de estabilidad, de vida familiar feliz, no duró mucho, porque en febrero de 1949 muere el padre de Julián y poco después, el primer hijo del matrimonio Marías, Julianín, con gran sufrimiento para ambos. La enorme tristeza sólo pudo ser aliviada gracias a algunas amistades muy cercanas: Tina Franco (la hermana de Lolita), Heliodoro Carpintero; y la llegada del tercer hijo, Fernando. El nacimiento del siguiente hijo, Javier, coincidió con el comienzo de una nueva etapa para la familia, que se iba a trasladar por un tiempo a los Estados Unidos, donde Julián Marías iba a dar clases de filosofía y literatura españolas.

En cierto sentido, el primer acercamiento a Estados Unidos estuvo ligado a la vida cotidiana familiar, a los lazos afectivos con Lolita y con sus hijos: "Creo que para mí fue esencial llegar a una pequeña ciudad y *vivir* en ella, con mujer e hijos, trabajando, ganándome la vida, en lugar de "visitar" el enorme país"<sup>501</sup>.

Allí tuvieron ocasión de volver a ver a Pedro Salinas, con quien Lolita tuvo algunos detalles entrañables de cercanía humana, dada la situación de soledad y de nostalgia de España que mostraba, y a la que no volvió.

Tras el curso americano en Wellesley, Marías hizo un viaje por Hispanoamérica; las experiencias vividas en este segundo viaje, en solitario, fueron un medio para experimentar la importancia de la relación con Lolita y la familia; este y otros fragmentos muestran cómo es esencial en la proyección amorosa un elemento imaginativo que necesita de una cierta distancia: "Las separaciones de ella me parecían penosísimas; y sin embargo comprendía que probablemente eran convenientes: es esencial entre personas que se aman recordarse, evocarse, imaginarse, escribirse cartas y decirse en ellas lo que no se dice de palabra, y de otra manera. [...] Cuando volvía, apenas podía dormir, de la alegría de sentir a Lolita nuevamente a mi lado"<sup>502</sup>. La correspondencia constante en los periodos de viajes es un elemento que aparece una y otra vez como un medio de intensificar la relación desde la situación de la ausencia.

En otros casos, sobre todo si se trataba de viajes o ausencias largas, era Lolita la que se encargaba de organizar el trabajo de su marido: "[...] Lolita lo iba viendo [el trabajo acumulado y el correo], clasificando, y me enviaba las cartas de alguna urgencia para que me ocupara de ellas durante mi ausencia"<sup>503</sup>.

---

<sup>501</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 297.

<sup>502</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 322.

<sup>503</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 604.

En las dificultades cotidianas de la vida en España durante la postguerra, el tiempo libre y los veranos eran siempre un tiempo especial para la familia entera, en particular por los viajes a Soria. En estos días, permanecía invariable la proyección mutua: "Lo decisivo era que pasaba las veinticuatro horas del día con Lolita"<sup>504</sup>.

Sin embargo, la dedicación familiar de Lolita tampoco significó un alejamiento definitivo del mundo intelectual; en algunos fragmentos de las *Memorias* de Marías se refleja cómo ella cultivaba la amistad con diversos intelectuales, como por ejemplo Gabriel Marcel, Gregorio Marañón, Menéndez Pidal, el matrimonio de intelectuales franceses Juan del Agua y su esposa, Marie Claude, conocidos en la Universidad de Toulouse y estudiosos de la obra de Ortega y del propio Marías; también aparecen entre los nombres de los intelectuales conocidos Salvador de Madariaga y Pedro Laín Entralgo. En casi todos estos fragmentos, aparece el elemento de la cercanía humana de Lolita: "[Juan del Agua y su mujer] se encariñaron con Lolita casi instantáneamente. Desde aquel breve encuentro en Toulouse fuimos amigos"<sup>505</sup>. Otras visitas a París hacían obligado un reencuentro, como en 1973, cuando el matrimonio Marías viajó a la capital francesa para asistir al acto en el que Julián recibiría el premio de Ensayo de la Académie du Monde Latin. Y, sobre todo, con Ortega, en sus últimos años; su enfermedad y muerte fueron vividas por ambos de un modo muy cercano, ya que el maestro se había convertido en el mejor amigo de ambos. Con ocasión de la última enfermedad y muerte de Ortega, Marías no habla en singular, sino en plural, englobando a Lolita en sus propios sentimientos de dolor. Para ambos, el maestro significaba mucho más que un mero profesor de los años de carrera. La muerte sobrevino el 18 octubre 1955, y en ella estuvieron ambos presentes, como lo habían estado durante toda la enfermedad: "Aquella noche, Lolita y yo, con los hijos de Ortega y unos cuantos amigos, la pasamos en vela, en su casa, y leímos varias horas seguidas textos suyos, que parecían tan vivos, que se nos antojaban una rebelión contra aquella muerte, la certidumbre de que no podría vencerlo"<sup>506</sup>.

Cuatro años más tarde, Marías emprende la tarea de escribir un libro sobre Ortega, más que nada -como ya hemos analizado en el capítulo dedicado a Ortega- porque era una cuestión personal, para él y para Lolita, pero sobre todo destaca que la primera destinataria era ella, que iba a comprender mejor que nadie el contenido de la obra ya que había vivido su gestación:

---

<sup>504</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 513.

<sup>505</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 563.

<sup>506</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 363.

"Necesitaba revivir todos mis años desde la adolescencia, el proceso de absorción, comprensión, asimilación del pensamiento de Ortega como punto de partida para una filosofía que estaba en curso, en estado naciente. Y este aspecto envolvía a Lolita: nuestra vida, la de los dos, había estado condicionada, por fuera y por dentro, en lo intelectual y en nuestra situación social, política, económica, por nuestra vinculación distante a Ortega, por nuestra lealtad a lo que significaba, por la convivencia con él durante los diez últimos años de su vida [...] Y tenía la seguridad de que [el libro] era comprendido al menos por una persona, Lolita, que no iba a perder ni una brizna de su contenido. Con ello me bastaba"<sup>507</sup>.

Los viajes a distintos países eran también un elemento cotidiano de la vida de ambos, en los que podían vivir a la vez la intimidad y compartir intereses comunes. Más adelante, cuando los hijos fueron ya mayores, los viajes en común se reanudaron con mayor frecuencia.

En las invitaciones para estancias largas, la presencia de Lolita y los hijos era para Marías imprescindible; si la unidad de la familia no podía ser salvaguardada, las decisiones eran repensadas; por ejemplo, al ser invitado por la Universidad de California en Los Angeles para dar un curso en el departamento de español, en 1954, consideró la importancia de la familia frente al trabajo, ganando la primera frente al segundo.

Pero cuando era posible mantener la relación con Lolita y con los hijos a la vez que se podía realizar una nueva experiencia intelectual o docente, el apoyo de Lolita siempre se decantaba por la nueva experiencia. En el año 1956, la familia entera se vuelve a trasladar a Estados Unidos, en esta ocasión a Yale, donde Marías iba a dar cursos de Filosofía europea contemporánea durante cinco meses en la Universidad. Precisamente esa época se produjeron conmociones sociales en España, de las que Julián Marías procuraba estar enterado de primera mano; algunos pensaron que la familia Marías permanecería en la seguridad de Norteamérica, aún más cuando la Universidad de Yale le ofreció a Marías una plaza permanente de *full profesor*, lo cual hubiera significado la seguridad de por vida y la valoración que no iba a tener jamás en España.

Pero la decisión fue la responsabilidad por España, aún sabiendo las dificultades que iba a tener que superar. En este caso, también la responsabilidad de Lolita por el futuro de su país hizo que la familia se decidiese, no a afincarse en la cómoda y la relativa estabilidad de los Estados Unidos, sino a arriesgar el propio futuro a pesar de las dificultades y volver a España. Estos textos son decisivos sobre todo para considerar la profunda conciencia de ambos de colaborar a la pervivencia de un legado cultural valiosísimo en España y a la responsabilidad que sentían en la construcción de

---

<sup>507</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 394.

su país, en la medida de sus posibilidades. De manera que, a pesar de la tentadora oferta en Estados Unidos, el matrimonio decidió volver a Madrid, y a la dura vida cotidiana. En este caso, es especialmente patente la jerarquía de valores en el matrimonio Marías: en su situación era más valioso conservar el valor de la vida privada y familiar que un éxito seguro en el ámbito profesional en una universidad prestigiosa; sin embargo, la atención a la intimidad familiar no les hizo olvidar tampoco la dimensión social y cultural y las responsabilidades que ambos sentían de cara al futuro de España. Esta labor cultural lenta era realizada mediante las publicaciones y conferencias de Marías, pero también, de otra manera, en los cursos impartidos por ambos, ya fuera en los veranos sorianos, ya en Madrid.

La vida personal, por tanto, fue siempre lo más importante para el filósofo, en el sentido de su vida privada, pero también en el sentido de relación con otras personas. En ambos casos, el centro era Lolita: "[...] Mi vida ha sido casi del todo privada, salvo la dimensión pública en sentido literal, como escritor. Concentrada en cierto número de personas vividas como tales [...]; en primer término Lolita; a mucha distancia, otras: mis hijos [...]"<sup>508</sup>. Ya vimos también anteriormente cómo la relación con Lolita se caracterizó por el dramatismo, por el *argumento*.

Hay testimonios de otras personas que confirman lo recogido en las *Memorias*, acerca de la mutua admiración del matrimonio Marías; un ejemplo de ello es el artículo de Beejee Smith, una de sus alumnas americanas, que tuvo ocasión de experimentar cómo era el trato cotidiano entre ellos: "Se notaba claramente el amor que existía entre Julián y Lolita, su mujer, y se veía el orgullo que sentía hacia sus cuatro hijos. Era de agradecer que la familia no pusiera objeciones al compartir las atenciones de don Julián con nosotras. Nos dimos cuenta en seguida de la importancia que tuvo en su vida Lolita en todos los niveles, y la admiración intelectual que le tenía. Decía Julián que siempre enseñaba de antemano a Lolita lo que escribía o iba a decir en conferencias importantes. Era patentemente claro que se admiraron mutuamente, y que su matrimonio era una colaboración de dos iguales"<sup>509</sup>.

O también el de otras amigas: "Este matrimonio, tan entrañablemente unido en el amor y en la fe, fue el vivo ejemplo de una completa armonía, armonía que comprendía la participación de ambos en gustos, aficiones, creencias y deberes"<sup>510</sup>; "Jaime Benítez y Julián Marías fueron grandes amigos. No sólo coincidían plenamente en los intereses y compromisos ya aludidos, sino que los unían dos

---

<sup>508</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 425.

<sup>509</sup> B. SMITH: "Recuerdos de Julián Marías" en: *Cuenta y razón*, nº 141, Primavera 2006, p. 118.

<sup>510</sup> J. CHURTICHAGA y M<sup>a</sup> A. RODULFO: "Historia de una amistad", p. 40.

grandes devociones: a su maestro Ortega y a sus respectivas esposas, Lulú Benítez y Lolita Marías, cuyos apodos aniñados encubrían intelectos y personalidades fuera de serie"<sup>511</sup>.

Al llegar a la madurez, en la década de los 60, el matrimonio Marías se orientó, de nuevo, junto (en el sentido de que los hijos ya eran mayores y se habían independizado), hacia la vida cultural e intelectual, manteniendo siempre el argumento principal en la proyección mutua: "En la madurez, seguía el "argumento" de la vida de Lolita conmigo, creo que intensificado. [...] Lolita era mi destino, mi proyecto; no podía conjugar el verbo vivir en singular sino en dual"<sup>512</sup>.

En otras ocasiones, participaron en un curso para americanos de Tulane University; para ella fue una posibilidad de recuperar la actividad docente, para la que estaba muy bien dotada, como ya vimos.

También colaboró Lolita en otros cursos, organizados por el *San Francisco College* y por *Bowling Green State University*, una Universidad de Ohio: "Todo esto me interesaba especialmente porque permitió a Lolita, una vez que nuestros hijos habían crecido, volver a una actividad intelectual que realizaba con tanta competencia como vocación y placer"<sup>513</sup>. Los veranos en Soria, en concreto desde los años 1972 a 1977 fueron una ocasión para ella de volver a impartir cursos de lengua y literatura, esta vez a alumnos extranjeros, procedentes de Suecia, Dinamarca, Holanda, Francia, Inglaterra, Estados Unidos: "[...] me propusieron organizar en verano un curso al que se admitirían españoles y extranjeros. Todo privado, modestísimo, de pequeño volumen. Otros amigos [...] sintieron entusiasmo por la idea. Eso es lo que nunca me ha faltado y a Lolita le sobraba. Nos lanzamos a ello resueltamente. [...] Los estudiantes oían diversos cursos de lengua española, literatura, arte, historia, pensamiento; por la tarde había conferencias a las cuales asistían y que estaban abiertas al público soriano. Lolita daba un curso de literatura, pero su modestia era tal, que no hubo manera de persuadirla de que diese una conferencia"<sup>514</sup>. Los cursos eran interesantes para ambos sobre todo por el contacto con jóvenes, que aportaban sus vidas y sus preocupaciones, sus temores y esperanzas, aún más, sus ilusiones.

El tiempo de que ahora disponían le permitió volver a cultivar los *hobbies* que siempre le habían gustado, especialmente viajar y contemplar el arte. Con ocasión del Concilio Vaticano II, Julián Marías fue invitado a asistir a la tercera sesión por un antiguo compañero de la Facultad,

---

<sup>511</sup> M. BENÍTEZ: "Julián Marías, un amigo cabal", en: *Cuenta y razón*, nº 141, 2006, pp. 33-34.

<sup>512</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 511-512.

<sup>513</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 427.

<sup>514</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 561.

Emilio Benavent, que en la época del Concilio era obispo. Lolita fue, por supuesto, también a Roma: "Tomamos pasajes de avión y nos trasladamos a Roma, Lolita y yo, llenos de entusiasmo. La invitación era sólo para mí, pero Lolita se dedicó a recorrer Roma hasta los últimos rincones, y asistió a la sesión final, presidida por Pablo VI"<sup>515</sup>.

Este periodo de madurez estará marcado también por lentas transformaciones en la historia española, y por el también lento reconocimiento de la labor intelectual realizada por Marías. Por ejemplo, fue una completa satisfacción para ella la elección de Julián Marías como miembro de la Real Academia Española, en octubre de 1964. Para ella, cuya formación intelectual se había orientado hacia la Lengua y Literatura española: "Lolita sintió honda alegría por ese reconocimiento de la Academia, que tanto contrastaba con el comportamiento habitual de la sociedad española"<sup>516</sup>.

Tanto su mujer como los cuatro hijos eran prioridades en la vida de Marías, y él hacía lo posible por hacerles participar de su vida intelectual y de las relaciones que él establecía a este nivel. Un ejemplo de ello es la gestación de la obra *Consideración de Cataluña*, que se realizó con un viaje, en el otoño de 1965, de toda la familia a Cataluña, facilitado por un conocido periodista, José M<sup>a</sup> Hernández (el director de *El Noticiero Universal*, interesado vivamente en que Julián Marías escribiese sobre esta región española): "La idea de sumergirme en una porción de España que era menos familiar que otras, de enriquecerme con una experiencia intensa, era sumamente atractiva. Y no menos el asociar a ella a Lolita y a mis hijos. Al final acepté la invitación"<sup>517</sup>.

Incluso afirma que sólo cuando hacían los viajes juntos (Lolita y él) era capaz de captar mejor el valor de ese país concreto: "Había de conocer Bélgica mejor unos años después, y en compañía de Lolita, que es como veía bien ciudades y países: siempre pensaba que no era justo con los que visitaba solo"<sup>518</sup>; en otras ocasiones, Lolita le acompañaba en el viaje, pero mientras él hacía vida intelectual, ella se dedicaba a conocer de cerca el país, y en especial su arte: "Hice el viaje [en 1968 a Roma] con Lolita, que siempre se resistía a dejar a los hijos, aunque ya eran mayores, y “se reservaba para Italia”, como me solía decir cuando le proponía acompañarme en algún viaje americano -no estuvo nunca en Puerto Rico, ni en la Argentina, ni en el Brasil, aunque sí en los Estados Unidos y un par de veces en México-. [...] Yo tenía mucho trabajo, y Lolita aprovechó las largas horas en que estaba ocupado para ver museos y explorar innumerables iglesias, incansable y

---

<sup>515</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 432.

<sup>516</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 434.

<sup>517</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 453.

<sup>518</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 462.

embelesada"<sup>519</sup>. Recuérdese en este sentido el apartado sobre la geometría sentimental orteguiana que hemos analizado más arriba. Si la ausencia de Soledad producía que Madrid fuese vivido como un lugar doloroso por el escribiente, cualquiera de los lugares que Marías visitó en compañía de su mujer serán vividos desde la presencia mutua, por lo tanto, como espacios gozosos.

En otras ocasiones, sobre todo cuando los hijos ya fueron mayores, la participación de Lolita en los viajes le hicieron descubrir parcelas de la realidad europea, lo cual hacía su realidad cotidiana en España también diferente: "[...] había tenido, antes del viaje a América, uno europeo especialmente sabroso y que gocé indeciblemente, por ser con Lolita [...]. Francia, Bélgica y Holanda, con vuelta por París. Lolita era apasionada del tren; a mí también me gustaba, pero no en dosis excesiva; llegamos a un compromiso: haríamos en avión los trayectos largos, Madrid a París y París a Madrid; el resto en tren: Bruselas, Gante, Brujas, Amberes, Ámsterdam, Utrecht, Haarlem, La Haya, Delft... Fuimos absorbiendo arquitectura, escultura, pintura, historia; un fragmento de la vieja Europa tan atractiva, casi toda tan ligada a la historia española"<sup>520</sup>.

Así sucedía también en los viajes a América; en uno de ellos es importante la aclaración que hace Marías, sobre la influencia de Lolita, simplemente con su presencia y con su trato -: "Viajamos por varias ciudades [...]. Lolita estaba entusiasmada con la belleza de los paisajes, de los monumentos, con la simpatía de las gentes de pueblo, la fuerte religiosidad popular, que evidentemente decaía en los estratos económicamente más altos. Era sensible a los recuerdos históricos, al pasado, anterior y posterior a Cortés, que se conservaba vivo. La conmovía la actitud cordial -suscitada por su propia simpatía- de los más modestos vendedores en los bazares, la acogida que le mostraban por ser española. He dicho que yo era injusto con los países o las ciudades que conocía sin Lolita; en este caso, México fue para mí deslumbrador, por vivirlo con ella y en compañía de amigos entrañables [...]"<sup>521</sup>.

Es decir, que con su mera presencia, llena de entusiasmo y comprensión hacia lo otro, suscitaba instantáneamente la confianza y la apertura de los demás. Lo mismo ocurrió en otros viajes por Europa -Francia, Inglaterra- y también dentro de España, especialmente en Toledo, porque era una de las ciudades que más le gustaban a Lolita y en las que su interioridad se expresaba de una manera más clara<sup>522</sup>. Este hecho hizo que la presencia de Lolita en estos viajes aportase elementos

---

<sup>519</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 497.

<sup>520</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 558.

<sup>521</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 588.

<sup>522</sup> Como no solamente las realidades vividas, sino también los proyectos imaginados configuran la vida de las personas, se puede hacer alusión a un deseo de Marías, que ayuda a comprender mejor el talento de escritora de Lolita y la confianza de Marías en las capacidades intelectuales de su mujer, aunque el proyecto no llegó a realizarse; este deseo fue



nuevos para el propio Marías, no presentes en los viajes realizados en solitario, sobre todo gracias a su espíritu observador y a su inteligencia clara.

La relación entre ambos, y más aún, el ambiente general de toda la familia Marías puede ser denominado con sus palabras: "Un pequeño mundo auténtico"<sup>523</sup>, porque en él reinaba la autenticidad y la calidad humana, aún contando con las dificultades normales de la vida cotidiana y de una familia, con sus diferencias generacionales. Esta autenticidad fue reforzada por las dificultades consiguientes a la situación social y política de esos años en España, que produjeron una inmersión en el ámbito privado y una intensificación hasta límites más allá de lo normal las relaciones personales Marías/ Lolita, que se vio incrementada con la independización de los hijos. Este hecho es contemplado desde las consecuencias negativas (por lo que supone en cuanto a lejanía de los hijos), pero también positivas (en lo que conlleva de cultivo de la intimidad del matrimonio desde un nivel de madurez):

"Preveíamos Lolita y yo que en un futuro no lejano podríamos estar de nuevo *solos*, reducidos en la vida diaria a nosotros mismos, como muchos años antes, aunque tuviéramos -en algún sentido "fuera"- una familia dilatada. Con alguna melancolía anticipábamos esta posible soledad, por lo que tendría de pérdida, y a la vez nos dábamos cuenta de lo que nuestra unión significaba; para mí, la primacía sobre todo lo demás era evidente. [...] El amor, la amistad, el pensamiento, el valor de cada día, eso es lo que verdaderamente me interesaba y me importaba, lo que absorbía y gozaba; lo demás era visto y vivido *desde ahí*, y por supuesto como relativamente secundario"<sup>524</sup>.

Es innegable que la proyección amorosa hacia su mujer influyó, como muestra en el texto, en su jerarquía vital de valores: la profesión de conferenciante y escritor, con ser importantes, y la gran cantidad de relaciones personales, quedaban subordinadas al valor de las relaciones interpersonales con Lolita.

Este periodo de vuelta a la intimidad, que media entre la independización de los hijos y la muerte de Lolita, estará marcado, como ya se ha señalado, por los viajes que el matrimonio Marías realizaba, por España pero también por el extranjero y por una nueva situación podría decirse que

---

la petición de una guía de Toledo, que Lolita podría haber elaborado; esta guía hubiese reflejado la pasión que ella sentía por esta ciudad y su conocimiento directo, basado en sus numerosas visitas, algunas por cuestiones familiares, otras por el deseo de visitar la ciudad y recorrer sus rincones (información proporcionada por Helio Carpintero). De hecho, la ciudad de Toledo, tras la muerte de Lolita, fue vivido ya siempre por Marías desde su ausencia: "Me ocurría [el hecho de sentir la privación de Lolita] con mayor fuerza aún cuando pensaba en Toledo, donde Lolita se sentía feliz apenas llegar, y empezaba a irradiar alegría" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 673).

<sup>523</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 566-567.

<sup>524</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 571.

ontológica: el hecho de haberse convertido en abuelos, con el nacimiento de Laura Marías y de los nietos que vinieron después, con los que mantenían, según se deduce de las *Memorias*, una relación entrañable<sup>525</sup>.

El cambio en la situación histórica y política de España en esos momentos, marcada por el final del Régimen de Franco y la transición hacia una nueva forma de gobierno, a partir del 20 de noviembre de 1975, significó un balance de los 36 años transcurridos y una impresión de profunda unidad: "Nos teníamos, sobre todo, a nosotros; como antaño, estábamos juntos, radical e irremediabilmente unidos, seguros de que nadie ni nada podría destruir lo que era nuestra realidad"<sup>526</sup>.

Sin embargo, esta unión radical, que podría presentarse ideal en consonancia con las nuevas circunstancias políticas y sociales en España experimentó una fractura en diciembre de 1977, con un hecho que "significó para mí lo más grave, desolador y destructor de mi vida: la muerte de mi mujer, Lolita, mi proyecto vital de tantos años, lo que le había dado su sentido"<sup>527</sup>.

Al igual que el nacimiento significa la irrupción de un alguien totalmente nuevo, la muerte significa la eliminación de esta innovación de la realidad, y conlleva una transformación de la realidad personal; por eso Marías ha podido afirmar con verdad: "Desde fines de 1977 he sido literalmente otro"<sup>528</sup>.

En el periodo previo a la muerte de Lolita, se puede constatar más directamente, si cabe, que en otros periodos, la proyección amorosa recíproca y la atención especial de Julián hacia la enfermedad de su mujer. Esta nueva situación, a la que se atendió en la medida de lo posible, varió en gran medida la vida de Marías. Los favorables cambios de la sociedad y la política españolas sucedían al mismo ritmo que la enfermedad de Lolita, y ella misma vivía pendiente de esta transformación con gran interés: "Lolita estaba animosa; aunque mínimamente política, estaba interesada por el proceso que se desarrollaba, bastante ilusionada por lo que prometía. Hacía vida normal, no hacía caso de sus molestias o dolores, permanecía activa como siempre, confiada en que su salud se restablecería. Yo vivía con esa misma esperanza, con una sombra de preocupación que no conseguía disipar. Decidí

---

<sup>525</sup> La propia Laura Marías me confirmó directamente esta información, cuando tuve la afortunada oportunidad de conocerla, en la dramática ocasión del funeral de Julián Marías, en diciembre de 2005, en la iglesia de la Encarnación en Madrid, repleta de familiares, amigos y admiradores de la obra del gran filósofo.

<sup>526</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 607-608.

<sup>527</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 613.

<sup>528</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 613.

que al año siguiente no iría a dar el breve curso habitual en los Estados Unidos y permanecería en España"<sup>529</sup>.

En esta época (noviembre 1976- febrero 1977), Marías impartió un curso de conferencias sobre "La mujer en el siglo XX", en el que participó también su mujer. Este ciclo de conferencias fue muy importante para él, por tratarse de un tema muy actual y además -como estamos analizando-, porque su modo de acercarse a él era muy variado (desde sus relaciones amorosas, personales en la amistad con mujeres, intelectual, literario, e incluso desde el ámbito del cine). En su gestación intelectual, además de todos estos factores, los que estamos tratando en el presente estudio, el más importante se encuentra en la relación con Lolita; tiempo después, el ciclo de conferencias se recopiló en la obra que lleva el mismo nombre, y que tuvo un gran éxito. El papel indirecto de Lolita en esta obra es puesto de manifiesto en las siguientes palabras: "[...] Sobre todo el amor había ocupado desde pronto y sin eclipses el centro de mi vida, con una fuerza y una plenitud que solían asombrar a los que entreveían, como por una rendija, a pesar de la reserva que era propia tanto de Lolita como de mí mismo"<sup>530</sup>.

Lolita seguía haciendo una vida normal, a pesar de la enfermedad; su estado habitual no hacía pensar en una dolencia grave. En todo momento, se mostró como una persona con gran fortaleza moral y muy activa.

Este año de 1977 fue decisivo a nivel político, porque significó la orientación de España hacia la democracia y la participación de todos los ciudadanos por primera vez tras el largo y difícil periodo del Régimen de Franco en unas elecciones generales. El 15 de junio de este año cambió el rumbo político de España; por otra parte, y a nivel más personal, este día también implicó la realización de una trayectoria inesperada para Julián Marías, con la designación de senador, por parte del Rey Juan Carlos I.

Tras el verano, marcado por los habituales cursos en Soria, las relaciones familiares y de amistad y las nuevas responsabilidades como senador, el matrimonio Marías volvió a Madrid y fue entonces cuando se comenzaron a agravar las dolencias de Lolita, captadas inmediatamente por su marido; también en estos aspectos se puede traslucir la gran compenetración entre ambos. En el transcurso de la enfermedad y la narración que Marías hace de ella se puede comprobar una tensión

---

<sup>529</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 633-634.

<sup>530</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 635.

constante hacia ella, tanto en las estancias en casa y la intensidad creciente del dolor, como en la operación por la aparición de unas células cancerosas que agravaron la situación; en todo momento destaca su intención de estar cerca de ella. Aún más, dado que el diagnóstico era negativo, y la esperanza de vida, reducida a unos años, la vida de Marías quedó comprometida totalmente; la situación fue muy dura, porque ni siquiera podía compartirla con ella. En todo momento destaca su vivencia cercana de esta enfermedad:

"Decidí no decir una palabra a nadie, ni siquiera a nuestros hijos. Ni lo escribí a nadie, por temor de que de uno en otro llegase algún comentario hasta Lolita. No puedo decir lo que fue la angustia de aquellos meses, llevada en total soledad. Pasaba el día entero, y las noches, en la habitación de Lolita. [...]. Lolita se iba recuperando, admirablemente atendida; la veía mejorar, pero no podía apartar del pensamiento la amenaza. [...] Yo oscilaba entre la esperanza y el pesimismo"<sup>531</sup>.

Cualquier lectora o lector atento puede captar al leer las *Memorias* que su narración alcanza los momentos de mayor dramatismo cuando Marías revive estos momentos. Dramatismo en su doble sentido de “argumento” y de “historia de dolor” y de los cuales José Luis Garci ha escrito que darían al cine una película de la talla de *Tierras de penumbra*<sup>532</sup>.

Algunos breves viajes a Argentina, a Estados Unidos y a Puerto Rico se entremezclaron con una actitud de inquietud e impaciencia, por la necesidad de volver a estar junto a Lolita y de acompañarla. Sobre todo destaca en las *Memorias* la serenidad de ella y su capacidad para comprender las responsabilidades intelectuales del pensador; en todo el transcurso de la enfermedad se puede comprobar la calidad humana de ambos, pendientes uno del otro. En especial Lolita se mostraba muy cuidadosa, incluso con su aspecto físico -cuidaba su higiene personal, se maquillaba- para evitar preocupaciones de los demás; a su nivel, seguía con su actividad normal, no descuidando tampoco los encuentros sociales.

Los últimos días de Lolita estuvieron marcados por la esperanza y la tristeza: "Aquellos días fueron para mí de una angustia ilimitada. Los médicos no me permitían ninguna esperanza, pero no

---

<sup>531</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 649-650.

<sup>532</sup> J. L. GARCI: "En el último tomo de *Una vida presente*, cuando Julián Marías narra los terribles momentos de la pérdida, primero, y la ausencia, después, de su mujer -“yo ya no soy yo ni mi casa es mi casa”-, escribe las mejores páginas de toda su obra, porque en ellas nos enseña que el corazón es lo importante, y nos revela que el filósofo, que la filosofía, no es sino sensibilidad envuelta en pensamiento. De aquellos días de sufrimiento, de aquellos meses, de aquel tiempo de dolor, yo creo que podría salir una película tan extraordinaria como *Tierras de penumbra*" (*ABC de las Artes y las Letras*. 24 de diciembre de 2005).

es posible renunciar enteramente a ella. [...] No tuve más remedio que explicar a los hijos la enorme gravedad de su madre"<sup>533</sup>.

Pero la actividad cotidiana seguía, también para ella, en la medida de sus posibilidades:

"La vida seguía con aparente normalidad. Lolita era incapaz de renunciar a sus hábitos de limpieza, cuidado personal, convivencia. No madrugaba, pero se levantaba, se bañaba, se peinaba cuidadosamente, se pintaba de modo que se mitigara la expresión, insistía en almorzar con todos en la mesa; pasaba algunos ratos en la cama, leyendo, escribiendo algunas cartas, hablando por teléfono. Estaba leyendo el libro sobre mí de Harold Raley, *La visión responsable*, que no llegó a terminar. Salía algún rato. [...] Los amigos más cercanos de Madrid venían a casa, y Lolita se sentaba con ellos y hablaba como siempre"<sup>534</sup>.

Su último día, el 22 de diciembre, transcurrió con normalidad, marcado por la amistad y las relaciones interpersonales: "Todavía el día 22 hizo Lolita la vida normal; aquella tarde vinieron a verla varios amigos, y pasamos un rato de conversación, como tantas veces a lo largo de muchos años"<sup>535</sup>. Consigna también Marías en las *Memorias* su atención constante en cualquier momento y su capacidad para comprender la situación de dolor de su mujer, que son la mejor muestra de la proyección amorosa auténtica: "Dormía muy mal, con grandes molestias y dolores; yo siempre me había despertado cuando se despertaba ella, aunque no moviera un músculo. Le preguntaba: "¿Estás despierta?". No sé cómo lo advertía. Ahora, por supuesto, apenas podía dormir, me levantaba para darle un medicamento, agua, o hacerle una caricia"<sup>536</sup>.

La muerte, sucedida en la madrugada del 23 al 24 de diciembre, sucedió con paz, como la vida entera de Lolita, y con un significado personal y la compañía de sus familiares.

Como efectivamente había intuido su marido, la inteligencia despierta de Lolita pudo llegar a entender lo que le estaba sucediendo, y aún más, aceptarlo, manteniendo su serenidad hasta el final: "Lolita me dijo serenamente: "Lo que pasa es que es un cáncer y esto es la metástasis final". No sé de dónde pude sacar una voz normal y le contesté: "Pero ¿qué tontería se te ocurre ahora?". Se aquietó y unos momentos después me pidió que le pusiera una inyección balsámica, para respirar mejor. Así lo hice, aunque era completamente inútil. Lolita seguía siendo la misma, la que siempre

---

<sup>533</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 653.

<sup>534</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 653-654.

<sup>535</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 654.

<sup>536</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 654.

había sido. La tenía cogida de la mano, nos estábamos mirando y hablando, cuando murió. Fue una muerte humana, personal, conmigo, cerca de las personas queridas"<sup>537</sup>.

En los apartados "El desenlace" y "El tiempo sigue", de *Una vida presente III*, describe el pensador de qué profunda manera este hecho cambió toda su vida, porque literalmente sintió la impresión de que todo se había acabado y se había quedado sin proyecto, por lo cual no era posible vivir hacia delante y acostumbrarse al hecho de que la persona más importante de su vida ya no estaba en el mundo. El trato con la realidad, con las personas, consigo mismo y la dimensión trascendente fueron desde entonces completamente distintos.

Incluso el sentido del tiempo, que viene marcado precisamente por la realización de un proyecto, experimentó una gran variación: "Me había sentido joven hasta los sesenta y tres años; [...] La muerte de Lolita cambió radicalmente el sentido de toda mi vida, y por supuesto del tiempo"<sup>538</sup>. Aunque, sin embargo, esto no significó la renuncia a las propias responsabilidades: "[...] al mismo tiempo, por diversos motivos, entre los cuales entraba un elemento de “decoro”, seguí haciendo las cosas que tenía que hacer, que me parecían debidas mientras estuviera en este mundo"<sup>539</sup>.

De hecho, continuó con ellas también en cierto modo gracias a su mujer, pensando en lo que le debía a ella: "Tenía responsabilidades, cosas que hacer; no podía hacer nada que me alejara de Lolita o que pudiera comprometer nuestro esperado encuentro; tenía que hacer, en cambio, lo que acaso confiara en que hiciera, lo que le era debido. Bien pronto tuve que ponerme en movimiento"<sup>540</sup>.

"En movimiento" sobre todo político, porque pocos días después se presentó el anteproyecto para la Constitución española, a cuya redacción Marías debía colaborar, por su trabajo de senador. Esta tarea y la trascendencia social de la Constitución constituyeron un motivo para actuar, sobre todo dada la calidad inferior del texto inicial; en este trabajo, como en todo, Lolita también -esta vez de una manera distinta- fue un impulso: "[...] ese anteproyecto me pareció tan alarmante, prometía tener tan graves consecuencias, que me arrancó al estado de casi estupor en que me encontraba.

---

<sup>537</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 654.

<sup>538</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 810.

<sup>539</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 902.

<sup>540</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 657. En escritos de otras amigas se puede encontrar esta obligada referencia a la calidad humana de Lolita y al impulso que constituyó para Marías, aún cuando no estuviera ya presente: "Lolita era la mujer extraordinaria, única e irremplazable con quién él había conseguido establecer esa comunidad tan especial, y Julián esperaba con impaciencia el momento de reunirse de nuevo con ella. Jamás trató de engañarse con sucedáneos" (P. MARTÍN-GUZMÁN: "El magisterio vital de Julián Marías", *Cuenta y razón*, nº 161, 2006, p. 66).

Pensé que si no era capaz de reaccionar me iba a avergonzar el resto de mi vida; sentí que si me dejaba dominar por la tristeza y la pasividad no iba a ser digno de Lolita"<sup>541</sup>.

Desde entonces, la persona misma de Lolita era vivida desde una forma peculiar de relación: la privación, la ausencia, que en cierto modo se experimentan en la soledad y cuestionar la propia dimensión personal. "El cambio más radical en mi vida lo significó la muerte de Lolita [porque implicaba] la pérdida de ese sentido, la destrucción de mi proyecto vital, la cerrazón del futuro, que no me parecía "porvenir". Vivía vuelto a Lolita; no ya, ni primariamente, a mi *pérdida*, sino a su realidad, a su muerte, que me parecía inaceptable, a la persona con quien había convivido como parece casi imposible, de cuya vida cortada, frustrada, me dolía indeciblemente"<sup>542</sup>.

A ella, indirectamente, por tanto, también se le deben las obras publicadas después de su muerte, en el largo periodo 1977-2005, contando con esta proyección amorosa e intelectual por supuesto existentes aún; este hecho es expresado directamente por Marías: "Muy especialmente [en el periodo difícil después de su muerte], pensé que debía escribir algunos libros que Lolita había esperado y deseado. Había seguido tan de cerca todo lo que yo hacía, se había sentido tan envuelta en ello, que todo era de los dos; al escribir me parecía que le estaba pagando una deuda, algo a lo que tenía derecho, cuya realización le daría alguna alegría. No podía concebir que nuestra relación hubiera terminado, que fuera una historia conclusa, y esa esperanza es lo que me sostenía"<sup>543</sup>. En especial, se podría mencionar una de ellas, aunque no con exclusividad. La obra *Problemas del Cristianismo* fue una respuesta a las cuestiones interiores -"a las que me sentía permanentemente enfrentado"<sup>544</sup> - de Marías, planteadas en esta época posterior a la muerte de Lolita.

En otro nivel, pero también de modo muy directo, *La mujer en el siglo XX*, publicada en 1980, es una obra en la que Lolita tiene un papel fundamental; ya hemos visto cómo justamente el curso que dio con ese mismo título fue el último al que asistió Lolita; también por su persona misma y su significado para Marías, como expresa en el prólogo, al sostener que debe la composición del libro sobre todo a una mujer concreta; y, por último, por la relación desde la ausencia: "Era un verdadero libro, nutrido tanto de pensamiento teórico como de experiencias vitales; había sido menester para

---

<sup>541</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 659.

<sup>542</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 665.

<sup>543</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 666.

<sup>544</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 716.

componerlo hacer una recapitulación de una dimensión decisiva de mi vida. [...] a lo largo de aquellos meses fui recobrando el ejercicio de mi condición de escritor"<sup>545</sup>.

En otras obras posteriores a la muerte de Lolita, también se pueden encontrar muestras del impulso que ella misma constituyó: así, en la segunda parte de la obra sobre Ortega, *Ortega, circunstancia y vocación*, un deseo de Lolita constituyó un apoyo para la realización del libro: "Tenía la impresión de estar en deuda. Por supuesto con Ortega, a quien debía la terminación de una obra con la que sin duda había contado, que le era "debida". De manera más inmediata, con Lolita, que había deseado vivamente el nuevo libro, lo había estado esperando año tras año, sin verlo llegar"<sup>546</sup>. El impulso que ella constituyó para esta obra queda reflejado en la dedicatoria: "'A Lolita, que tanto esperó este libro"; cuando lo terminé me pareció que le había ofrecido algo muy deseado durante más de veinte años, a lo que nunca renunció. No podía leerle, como siempre, página tras página, a medida que lo iba escribiendo, pero no podía dejar de pensar que de alguna manera lo conocería; sin esa esperanza, no sé si habría podido hacer el esfuerzo intelectual y personal que significó este libro, sólo comprensible si se veía en él una enorme porción de mi vida"<sup>547</sup>.

También en los prólogos de otras obras, como *La educación sentimental* o *Breve tratado de la ilusión* se trasluce la influencia directa/ indirecta de Lolita: "Se ha ido imponiendo en mí la convicción de que la educación sentimental es uno de los núcleos en torno de los cuales se organiza la vida, y precisamente en sus estratos más profundos, donde se encuentran las raíces de casi todo lo demás"<sup>548</sup>.

En el *Breve tratado de la ilusión*, la influencia de Lolita es más oculta pero igualmente presente, al preguntarse las razones para escribir un libro con ese título: "¿Por qué? Sin duda por haber experimentado intensas ilusiones; pero no es razón suficiente: ¿no basta con vivirlas? [...] Hay que reflexionar sobre lo que se vive para así revivirlo; para tomar posesión de ello y no resbalar; para que eso llegue a ser parte de uno mismo"<sup>549</sup>.

En el mismo sentido, se pueden consultar los capítulos "La condición amorosa como raíz de la ilusión" y "La ilusión en la presencia y en la ausencia".

---

<sup>545</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 717.

<sup>546</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 773.

<sup>547</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 777-778.

<sup>548</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 10.

<sup>549</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p.7.



Esta soledad radical era mayor, contando con la relación tan estrecha que ambos habían tenido durante un periodo tan largo: "el *unendliches Gespräch*, la conversación infinita [...] eso había sido desde 1931 mi relación con Lolita. Al cesar, me encontré lleno de palabras sin respuesta"<sup>550</sup>.

Un último aspecto sería resaltar la cantidad de personas que se interesaron por ella en estos últimos días o tras su muerte: "Se vio cuántas personas querían profundamente a Lolita, lo que había significado para muchas de ellas, la impresión de pérdida personal que sentían"<sup>551</sup>. Incluso en sus viajes americanos eran constantes las personas que eran conscientes de la gran pérdida que había significado la muerte de Lolita: "En mi viaje a los Estados Unidos [...] estaban allí, muchas personas que no habían variado, que recordaban a Lolita y seguían contando con ella, que no la habían olvidado ni descartado, que seguían viviendo, con sus proyectos, con vidas que continuaban con sus trayectorias y con otras recién iniciadas"<sup>552</sup>.

A este recuerdo y valoración de la persona de Lolita contribuyó la reimpresión de *España como preocupación* en 1980, con el añadido de tres artículos cuya temática trataba también la cuestión de España y un prólogo, del propio Marías, muy interesante, porque muestra cómo la razón vital femenina encuentra en Lolita uno de sus ejemplos mejores: "En aquellas breves páginas aparecía algo de lo que Lolita había sido para mí, de lo que había sido nuestra vida en común. No puedo decir cuánto me costó escribirlas, pero sentí que era necesario"<sup>553</sup>. Probablemente una de las razones que le impulsó a escribirlas fue la convicción de que sería el mejor homenaje que podía hacer a Lolita escritora.

En otras ocasiones, -ya cuando Lolita no estaba junto a él- Marías utilizó su propia vivencia del amor para orientar a jóvenes y ayudarles a elevar la calidad humana de su dimensión amorosa<sup>554</sup>.

---

<sup>550</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 668.

<sup>551</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 655.

<sup>552</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 704.

<sup>553</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 717-718.

<sup>554</sup> "De los temas que más nos entusiasmba escucharle, dado que todos éramos jóvenes, fueron los relacionados con lo que era una verdadera amistad, la fecundidad del amor humano y el enamoramiento. Estoy segura de que muchos de nosotros descubrimos nuestra verdadera vocación al matrimonio cristiano escuchándole a él. [...] Hablaba de Lolita tantas veces, de cómo se querían o del profundo respeto que se profesaban, y esto no podía más que conducirnos a entender que nosotros también podíamos hacer realidad un matrimonio parecido. Todos los detalles que nos contaba de su relación con ella nos revelaban cómo vivía la unión, y sobre todo, nos dejó clara constancia de que sólo en matrimonios donde existe un verdadero enamoramiento éste se hace perdurable más allá de la muerte" (M<sup>a</sup> L. DURÁN: "A mi querido maestro Julián Marías. In memoriam", p. 49).

Todos estos elementos muestran de una manera suficientemente expresiva la importancia, en todos los sentidos, de considerar de forma detenida la vida de Dolores Franco, para entender no sólo la vida, sino la obra de Marías, y en especial su producción sobre el tema de la mujer. Su apoyo constante y su atención a la obra intelectual de su marido explican su puesto único como la mujer real que más influencia ejerció sobre él. Como ya se ha mostrado, el largo periodo de dedicación a la vida privada no significó un olvido de sus capacidades intelectuales y docentes, sino que éstas fueron canalizadas por otras vías; sus numerosos viajes con su esposo y las amistades con intelectuales, sobre todo con Ortega, justifican el hecho de que en ella se da un modelo de mujer no exclusivamente "doméstica" -como podría parecer con una mirada superficial sobre su vida-, sino con intereses culturales y con una gran capacidad para realizar proyectos personales e irradiar sobre otras personas.

Podría decirse que la fascinación que durante toda su vida ejerció sobre su marido fue la clave para comprender la vida personal e intelectual de éste. Dolores Franco, por tanto, representa un nuevo tipo de mujer, originado en el siglo XX, por el acceso a los mismos niveles educativos que el hombre y su capacidad para estar a su altura intelectual y humana, de manera que pudiera acompañarle e impulsar su producción filosófica y ser ella misma una escritora<sup>555</sup>.

### **3.2. Familiares**

Además de Lolita, ha habido otras familiares a las que merece la pena nombrar como influencias reales en la comprensión mariasiana de la mujer. Entre sus familiares destacan su propia madre, su discreta tía Araceli; también la madre y la hermana de Lolita, Gloria (Tina) Franco, a la que Marías consideró como la hermana que nunca tuvo.

En las referencias a las dos primeras importa sobre todo señalar la atención que Marías ha prestado a cualquier mujer, también las de vida sencilla o dedicación exclusivamente doméstica, porque para él ha significado del mismo modo una forma distinta de ser persona, con un tipo de razón vital femenina.

---

<sup>555</sup> En todo caso, su escasa dedicación directa a la producción filosófica o literaria no debe ser motivo para un reproche resentido o una actitud despreciativa, sino que puede ser un impulso para que las nuevas generaciones den un paso adelante en el protagonismo cultural, ya que la situación social ha variado en gran medida para la mujer actual. Si Lolita representa un modelo de mujer activa, en la que se armonizan intereses privados e intelectuales a favor de los primeros, esto no significa que otras mujeres tengan que ser impedidas cuando su decisión es decidirse por los segundos.

María Aguilera Pineda, su propia madre, era de procedencia andaluza (Porcuna, en Jaén), nacida en una familia socialmente distinguida. Al quedar huérfana, fue a vivir a Valladolid, donde conoció a Julián Marías de Sistac (1870-1949) y allí se casaron. También en esta ciudad nacieron los tres hijos: Pablo (1906-1909), Adolfo y Julián.

De ella aprendió Julián Marías cómo era la inteligencia vital femenina, en un contacto directo, y a partir de éste, recibió un apoyo para desarrollar una actitud de confianza hacia otras mujeres; aún más decisiva fue la combinación de cariño verdadero y de impulso a la libertad, recibidos de ella:

"Mi madre había sido una mujer sencilla pero extraordinariamente inteligente, con una inteligencia "vital" muy desarrollada, con virtudes "tradicionales" sin el menor empacho ni beatería, poseídas con naturalidad; con una fabulosa capacidad de cariño, que recibí de la manera más espontánea. Estoy seguro de que su presencia hasta mis veinticuatro años fue decisiva: me hizo confiar en la mujer, apreciarla, admirarla en su sencillez sin pretensiones. Y por eso mismo me dejó enteramente *libre* [...]"<sup>556</sup>.

Una mujer de gran belleza y atractivo en su juventud, espontáneamente distinguida, muy alegre, aunque más adelante en su vida, en particular tras la muerte de sus dos hijos mayores y en el periodo de la Guerra Civil sufrió mucho, lo que le llevó a una variación de su carácter, aunque sin perder su alegría e ingenio habituales.

En particular, su procedencia andaluza marcará su forma de ser, y quizás se puede decir que el aprecio y la comprensión profundamente intuitiva de Julián Marías por esta tierra -como muestra en su obra *Nuestra Andalucía*- está teñido de la relación afectiva que tenía con su madre: "Su acento andaluz se había debilitado mucho con los años de Castilla, pero conservaba el gracejo, la forma de instalación propia de su tierra. Era sumamente inteligente, conocía a las personas con solo mirarlas, de las muy queridas no se le escapaba nada"<sup>557</sup>. Incluso su aprecio por la cocina andaluza toma su primera raíz de los hábitos de su madre. De ella recibió una educación sólida: "No puedo decir que [yo] fuese muy alegre; en todo caso, no con alegría ruidosa; pero bastante feliz; saboreaba la vida, me sentía querido -extraordinariamente por mi madre-; y sobre todo, quería mucho a las personas cercanas, y eso era lo mejor. Y fui querido, pero no "mimado"; cuidado, pero no maniáticamente: con naturalidad"<sup>558</sup>.

---

<sup>556</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 634-635.

<sup>557</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 24.

<sup>558</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 21.

Sobre todo gracias a ella se crea un ambiente familiar que hacen a Julián Marías valorar la auténtica educación sentimental. Educación en la que también está presente la dimensión religiosa: "Profundamente religiosa, sin la menor beatería pero con una fe sólida y compacta, vivida con naturalidad y sin gazmoñería ni intolerancia. En sus años jóvenes había sido muy admirada -después de su muerte tuve una comprobación conmovedora-"<sup>559</sup>.

Su educación había sido la adecuada a una persona de su época y condición, referidas sobre todo a la escritura, algunas lecturas y los saberes domésticos -aunque sus propias dedicaciones no le hicieron desprestigiar la inclinación intelectual de su hijo, cuando éste fue creciendo-.

También destaca de ella el fuerte sentido familiar, su excelente capacidad administradora, su trato amistoso con personas de toda condición, especialmente con las criadas de la familia, trato que supo inculcar a sus hijos -lo cual sobre todo se muestra en la valoración de Julián Marías acerca del servicio doméstico: "Por lo general eran chicas de pueblo, muy jóvenes; mi madre las trataba maternalmente, se ocupaba de ellas, se preocupaba por ellas; casi todas la adoraban. Mi hermano y yo nos llevábamos muy bien con estas chiquillas [...], les enseñábamos lo que sabíamos: a leer, a escribir"<sup>560</sup>.

Y a la vez, aunque ella no accedió a ningún estudio superior, sabía valorar el alcance y los frutos de esta formación en su hijo, así como la ampliación del horizonte vital, sobre todo gracias a las amistades de Julián:

"Yo hablaba en casa de la Facultad, de mis estudios, de mis lecturas. Todo ello interesaba a mis padres, que se alegraban con la impresión de que mis estudios eran satisfactorios y muy atractivos. Estaban convencidos de que me movía en un medio admirable, que trataba con hombres eminentes, de que aprendía cosas valiosas. [...] Los amigos antiguos, del Instituto, solían ir a mi casa, a merendar y charlar; mi madre los quería mucho. Algunos nuevos amigos y amigas de la Facultad empezaron a frecuentar la casa; a mi madre le interesaban mucho, sobre todo las chicas, y trataba de ver cómo eran

---

<sup>559</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 24.

<sup>560</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 31. Este tema se puede ampliar en gran medida consultando algunas páginas de *La mujer en el s. XX*, en concreto pp. 42-44, en las que se refleja una idea muy positiva del servicio doméstico femenino, no en el sentido de considerar que sea un trabajo "de mujeres", y al que deben estar sometidas, sino en el sentido de que comenzaba con una relación de amistad, y las personas que lo desempeñaban terminaban por ser casi miembros de la familia. Marías reconoce que de ellas dependían muchos factores de la vida familiar, y valora su trabajo de un modo absoluto; según él, la cuestión del servicio doméstico femenino no puede ser planteada simplemente en términos de esclavitud o de dependencia, porque se pasan por alto elementos decisivos, que tienen que ver con la situación histórica y económica, incluso cultural de las mujeres que tenían que realizar ese tipo de trabajos. Había además una interrelación entre ambas partes: "¡A cuántas criaditas he enseñado yo a leer y escribir, cuando era niño, en la casa paterna -y materna, claro-. [...] cuando se ha planteado en términos laborales, el servicio doméstico ha desaparecido, porque no era eso ni podía serlo. Significaba otras cosas: una elevación del nivel de vida y de cultura; el gran proceso de urbanización de lo rural; [...]" (J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 43).

[...] y de adivinar si podría ir más allá de la amistad. Tenía un extraordinario sentido maternal, se encariñaba con ellas, y solía ser correspondida. Lolita, Margarita, la más antigua María Luisa, fueron pronto familiares"<sup>561</sup>.

Finalmente, María Aguilera murió durante la guerra civil, en 1938, porque la situación de asedio en Madrid hizo imposible encontrar las medicinas necesarias para su enfermedad.

Fue una vivencia muy dolorosa, de la que se pudo recuperar progresivamente gracias a la presencia y a la amistad de Lolita: "Mi madre murió el 21 de junio de 1938. Se había ido debilitando, desnutrida, sin la medicación que necesitaba, en parte extranjera; yo la veía extinguirse, con profunda pena, porque correspondía al apasionado cariño que siempre sintió por mí. La tarde de aquel día me preguntó: "¿Qué día es?". Era martes, pero no quise decírselo, y le contesté: "21". Y me dijo: "Pues el 21 me muero". Al cabo de un rato, me dijo: "Más luz. Me quiero morir con luz". Poco después murió mi madre, que no había leído a Goethe ni sabía que éste había dicho: *Licht, mehr Licht*. La muerte de mi madre fue la mayor tristeza que hasta entonces había tenido. Me costó muchos meses recuperarme, volver a sentir alguna posibilidad de alegría. Si no hubiera sido por la compañía de Lolita, por su ilimitada ternura, por la evidencia de que mi vida entera iba a estar vuelta hacia ella, habría quedado irremediabilmente herido"<sup>562</sup>.

De algunos de los rasgos de carácter de su madre, se pueden descubrir ya muchas influencias en la imagen de la mujer en Marías, y de su peculiar forma de racionalidad, en la que se mezclan saber vital y afectividad. Llama la atención especialmente la cercanía de su madre y la capacidad de influir sobre él en sentido positivo, al inculcarle indirectamente, con un trato de afecto y auténtico cariño, la educación sentimental; también son destacables los rasgos de la apertura, el temple vital en el que no está descartado el humor y la valoración de los estudios superiores -tanto en chicos como en chicas-. En suma, una personalidad maternal, abierta y que supo comunicar a Julián Marías un temple optimista y enormes dosis de comprensión y cariño.

Por otra parte, las *Memorias* también nos han dejado profundos recuerdos sobre la madre de su mujer: "Su madre, nacida en La Habana, llegada a España en 1898, a los ocho años, conservaba un ligero acento, y sobre todo, innumerables recuerdos de Cuba. Era una mujer todavía bonita, dulce, maternal sobre todas las cosas. Activa en sus quehaceres, pero pasiva en su convivencia, supo llevar bien a su nervioso, inquieto, irritable y aprehensivo marido, agudo, profesionalmente muy

---

<sup>561</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 94.

<sup>562</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 163-164.

competente, decentísimo, divertido cuando estaba de buen talante. De los nueve hijos que llegaron a mayores, Lolita era la primera [...]"<sup>563</sup>.

La muerte de esta mujer, de quien diría años adelante que era una de las personas de mayor bondad y dulzura que había conocido, tan cercana para él, la recuerda con una honda impresión: "[...] la encontré muy grave, pero viva, serena, apacible. A los pocos días murió. Pocas veces, si alguna, he visto morir a una persona con tanta dignidad, con tal valor tranquilo, con tan admirable aceptación. Era una mujer sumamente religiosa, de fe sencilla y profunda, solidísima. De carácter bastante infantil, no demasiado inteligente, con enorme capacidad de ternura, mostró una entereza, un dominio que me produjeron hondísima impresión"<sup>564</sup>.

En la vida familiar aparecen también dos hermanas de la madre (Trinidad y María), también nacidas en La Habana, de caracteres contrapuestos: la primera seria, ascética y adusta; la segunda, muy viva, también aficionada a la música y el canto, a la conversación y la lectura, asistía a las conferencias de Ortega.

Además tendrá Julián Marías un estrecho contacto con otros miembros de la familia de Lolita, sobre todo con su hermana Gloria; al resto de los hermanos los recuerda con ocasión de los cursos de *Aula Nueva*, en los que participaron como profesores. Con Gloria se estableció también una relación de amistad muy fuerte, en parte debido a la capacidad de Julián de volcarse en nuevos conocidos, en parte también por el deseo de haber tenido hermanas en su propia familia. Así, hubo momentos de cercanía estrecha, por ejemplo, durante una enfermedad de Gloria, en la niñez, pero esta relación casi familiar se mantuvo siempre: "eso [una hermana] ha sido siempre para los dos, para Lolita y no menos para mí: una relación cercana y frecuentísima, sin una sombra ni un roce"<sup>565</sup>. La conciencia de que Gloria era realmente como una hermana lo reitera en otros pasajes, como al volver de un viaje a Lisboa en el que fueron a ver a Ortega: "[...] le compramos una minucia de plata a nuestra hermana Tina y nos dispusimos a volver ricos de amistad y de doctrina"<sup>566</sup>.

---

<sup>563</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 243.

<sup>564</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 464. Por contraste con su madre, se puede notar cómo sobre el suelo de la educación recibida, Lolita supo añadir su carácter personal y su dedicación a la filosofía y las humanidades, que hacen de ella una modalidad de mujer mucho más atractiva e interesante que las mujeres de la generación anterior; también es de notar que Lolita supo salvaguardar lo mejor de su madre: su dulzura, su capacidad de comprensión y ternura, su capacidad trascendente. Como aparece en otros fragmentos, Lolita no podía soportar una relación de desigualdad o despegue afectivo entre hombre y mujer -como a veces sucedió entre sus padres- y en este aspecto se puede contemplar una evolución de la mentalidad como mujer, al no dejarse dominar por una actitud masculina desfasada.

<sup>565</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 244. Debo a los recuerdos de Gloria (Tina), narrados con una memoria tan extraordinaria como divertida, la corroboración de estos datos descritos por Marías.

<sup>566</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 261.

Por su parte, ella también está muy cerca del matrimonio cuando es preciso, por ejemplo, al fallecer repentinamente el primer hijo de ambos: "Tina, la hermana de Lolita, nos dio su compañía, su ternura; nos ayudó todo lo que era posible"<sup>567</sup>. También tras la muerte de Lolita: "íbamos a verlos [a Tina y a Odón Alonso], a pasar con ellos la tarde. Tina era una de las personas que podían darme verdadera compañía, como siempre"<sup>568</sup>.

Con las mujeres de la familia Franco, Marías tuvo una relación positiva, especialmente, como se deduce de los textos, con Tina y con la madre de Lolita. Estos fragmentos son una muestra de cómo Marías supo integrarse en una familia y establecer con cada una de las mujeres que pertenecían a ella la relación adecuada.

### 3.3. Compañeras de estudios

Dado que la vida de Julián Marías se ha desarrollado durante el siglo XX, un momento histórico decisivo para la mujer, sobre todo gracias al acceso a la educación, creo interesante repasar la relación de Marías con sus compañeras de estudios en sus diferentes niveles. Al pasar a segundo de Bachillerato, Julián Marías ingresa en el Instituto Cardenal Cisneros, en la calle de los Reyes, en Madrid, lo cual le permitió ampliar su círculo vital en varios sentidos: desde entonces comienza a vivir *desde dentro* la ciudad de Madrid, conociendo sus recovecos, sus calles, sus jardines y sobre todo sus librerías<sup>569</sup>; también se amplía su número de amistades, en particular con chicas; y comienza a nacer en él el interés hacia el conocimiento, especialmente el científico. La presencia de jóvenes compañeras en el Instituto ejerció un influjo positivo sobre los muchachos, de manera que le hacen valorar positivamente la enseñanza mixta -siempre y cuando exista una educación familiar previa y una mutua actitud de respeto-.

"El instituto era mixto, con chicos y chicas -la supresión de la coeducación fue una peligrosa cursilería de después de la guerra civil-. Fue un cambio importante, y absolutamente positivo. No éramos muy civilizados, pero la presencia de las muchachas era un freno a la barbarie. Además, su presencia, su conversación, la familiaridad con ellas, todo era una adquisición inesperada. Y no había nada más decente y limpio. De Cisneros procedían mis primeras amigas -algunas lo siguen siendo-; a

---

<sup>567</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 282.

<sup>568</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 709.

<sup>569</sup> En este sentido, se puede consultar mi artículo: "Julián Marías y Madrid: una ciudad para un filósofo", en: *Cuenta y razón*, 2011, nº 18, pp. 21-26.

otras las perdí de vista, pero son muchas las que perviven en mi memoria. Los catedráticos las trataban con suma cortesía, y a la vez con naturalidad, sin olvidar que eran niñas o poco más"<sup>570</sup>.

De la influencia que las chicas ejercían sobre ellos, y sobre él particularmente, describe más adelante la diferencia de caracteres, y el parecer que los chicos tenían sobre los diferentes modos de personalidad femenina: mientras que las chicas descaradas eran poco interesantes para ellos, las muchachas inteligentes y serias, quizás sólo bonitas pero agradables, suscitaban en ellos un gran aprecio. Es de señalar además que existía entre ambos sexos una convivencia más bien larga, porque eran los mismos compañeros durante varios años: "La coeducación nos hacía tratar habitual y espontáneamente con chicas de nuestra edad; mejor dicho, de nuestras edades: en 2º eran todavía niñas; en 6º, muchachas; por lo general, las mismas: habíamos asistido a su florecimiento"<sup>571</sup>.

Con alguna de estas compañeras mantuvo una relación permanente de amistad. Pero sobre todo encontrará amigas duraderas entre sus compañeras de la Facultad.

Como ya mencionamos, en 1931, Julián Marías ingresa en la Universidad de Madrid, matriculándose el primer año en Ciencias y en Letras a la vez. Ya señalamos cómo la de Filosofía era la mejor Facultad de Europa por su calidad académica<sup>572</sup>.

Ciertamente, el plan de estudios vigente les permitía una gran libertad a la hora de matricularse en las asignaturas y escoger los profesores más valiosos. También hace notar la coordinación entre los profesores de la misma sección, con lo cual a los alumnos se les daba una formación más completa e integral. Un aspecto muy importante para lo que él llama la "dilatación del horizonte" era el contacto directo con los textos de los clásicos, tanto en filosofía como en literatura. Quizás no muchas lecturas, pero bien escogidas, lo cual hacía avanzar rápidamente a los estudiantes en la formación intelectual. Un aspecto también decisivo es el ambiente que reinaba en la Facultad, desde la sensación de holgura por estudiar en un edificio nuevo y limpio, con lugares apropiados para el estudio y el encuentro, hasta la posibilidad de salir en grupos para conocer España y su arte en directo, con la ayuda de profesores cualificados para ello. Pero sin duda, lo que más destaca es el

---

<sup>570</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 44.

<sup>571</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 55-56.

<sup>572</sup> Esta afirmación no puede ser considerada como una muestra de prepotencia o de exageración vanidosa, sino que la calidad de los profesores era suficientemente probada como para fundamentar este ser consciente de la excelencia tal y como la tenía Marías respecto a la Universidad que le formó; en ella enseñaban a la vez grandes figuras intelectuales, como Ortega y Gasset, Morente, Zubiri, Gaos, Besteiro, Menéndez Pidal, Gómez Moreno, Obermaier, Ibarra, Ballesteros, Pio Zabala, Américo Castro, Claudio Sánchez Albornoz, Asín Palacios, González Palencia, Ovejero; y como auxiliares o ayudantes, Pedro Salinas, Enrique Lafuente Ferrari, Montesinos, Lapesa.



estilo peculiar de convivencia, propio solo de esta Facultad y al que colaboraban los aspectos señalados anteriormente:

"La convivencia en la nueva Facultad era muy grata; [...] Aislados de las demás Facultades, más unidos por la fácil convivencia, fuimos desarrollando un sentido de comunidad, unido a la conciencia de la excepcional calidad de aquella institución tan nuestra. Casi todos sentíamos entusiasmo, una impresión de privilegio, de estar gozando de una enseñanza de altísimo nivel, con relaciones personales, con participación y libertad, con posibilidad de iniciativa"<sup>573</sup>.

A ello contribuyó en gran medida la labor del Decano, por aquel entonces Manuel García Morente, que también impartía clases de Ética, Introducción a la Filosofía, Literatura francesa, además de realizar traducciones de libros del alemán y el francés para la prestigiosa Revista de Occidente dirigida por Ortega. Un auténtico maestro, dedicado por entero a la vida cultural, como mostraba en la entrega total para hacer de la Facultad de Filosofía de entonces un foco de pensamiento y de vida intelectual. Para ello, se encargaba de que el plantel de profesores fuera excelente, y de la presencia de diversas personalidades del extranjero que hicieran posible un acercamiento al nivel intelectual de otros países, como era la fenomenología. Morente favorecía además el trabajo conjunto de profesores, para fomentar la exigencia y elevar el nivel intelectual, pero teniendo también en cuenta la situación de los estudiantes y sus capacidades.

Esta situación contrastaba en gran medida con la reinante en la Facultad de Ciencias, en la que imperaba el individualismo, la competitividad, y una cierta desorganización en las materias impartidas. Dado que Marías llegaba del Instituto Cardenal Cisneros muy bien preparado y gracias también a sus constantes lecturas en su tiempo libre, este primer año en la Facultad de Ciencias no le satisfizo totalmente, y aunque sus calificaciones en Ciencias fueron excelentes, decidió abandonar la rama de Ciencias y quedarse solamente con la Filosofía. De las compañeras en la Facultad de Ciencias y de Filosofía recuerda especialmente a algunas de ellas, María Gómez Pamo, Nieves Targhetta, otra compañera en las clases de Zubiri.

Nunca olvidará el profundo carácter que le imprimieron estos años en su propia vida, y por eso podrá escribir en las *Memorias* que la Facultad de Filosofía le enseñó lo que era en el pleno sentido

---

<sup>573</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 100.

*vida intelectual*, y le mostró su vocación; más que en ningún otro centro de estudios, la Facultad era una muestra de la gran unidad existente entre todas las disciplinas de humanidades, con un centro organizador en la Filosofía.

Realmente, de las lecturas de sus *Memorias* y de las obras dedicadas a la Escuela de Madrid y al despertar filosófico del pensamiento español en la época anterior a la Guerra Civil, se deduce que la Facultad en la que él tuvo la oportunidad de estudiar era un auténtico oasis intelectual. Un oasis en el que se enseñaba a los estudiantes a pensar por sí mismos, a ser críticos, a saber analizar los hechos y valorarlos, y también a poner en su justo lugar a la política, sin dejar que inundase campos que no eran suyos, como era, ciertamente, la cultura, que debe ser libre. Esta libertad intelectual era posible por la profunda unidad entre profesores y estudiantes.

En este sentido se puede entender la oposición de los alumnos de la Facultad de Filosofía a participar en las huelgas masivas de esa época; no porque no les interesara lo que con las huelgas estudiantiles se pedía, sino porque creían firmemente que lo que hacían estudiando era mucho más eficaz a la larga para cambiar la situación intelectual española.

La increíble calidad de esta facultad de Humanidades es el hecho que mayormente explica la calidad de las relaciones humanas que Marías encontró en ella, y en particular con sus compañeras de estudios. Recordemos que éste era justamente el momento en el que la mujer española se estaba incorporando a las aulas universitarias y por lo tanto, se trata de una nueva modalidad de mujer, con la curiosidad intelectual que, como analizamos, Ortega echaba en falta en el alma femenina española. De hecho, era una facultad de mayoría femenina (dos tercios de alumnas frente a uno de alumnos) y en ella las amistades se anudaban pronto, de una manera muy intensa, porque estaban en relación con los intereses intelectuales.

"Fue la ocasión de descubrir en su plenitud la amistad intersexuada, entre hombre y mujer, que me ha parecido siempre una de las realidades más valiosas de la vida. Las muchachas de la Facultad eran con bastante frecuencia atractivas; no solo por su belleza, en algunos casos muy alta, sino por su gracia, ingenio, inteligencia, capacidad de ternura. Había gran naturalidad en el trato, que no excluía la cortesía -la grosería no tenía buena prensa entre nosotros, ni estaba de moda-. Las chicas tenían fuerte sentido de su dignidad [...]. Es decir, si las chicas salían con sus compañeros [...] era porque tenían gusto en ello [...]. De ahí la espontaneidad, la comodidad de las relaciones, sin suspicacia ni

recelo. Había enamoramientos en la Facultad, por supuesto: a veces, a la amistad le sobrevénía un "injerto" amoroso"<sup>574</sup>.

En el fragmento ya se puede vislumbrar que el tipo de mujer que estudiaba en la Universidad era una modalidad nueva de joven española en aquel tiempo. La mayoría femenina puede ser explicada desde el punto de vista de que era un tipo de estudios que era aceptado por las familias, en un ambiente social en el que todavía quedaban algunas resistencias a la formación universitaria de las mujeres. Eran estudios que en ocasiones tenían una orientación profesional, pero en otros eran tomados como un complemento a la formación humana de las jóvenes.

Sin embargo, a pesar de estos reparos puntuales, cada vez eran más las chicas que ingresaban en la universidad, interesándose por el campo del pensamiento y las humanidades: "En mi segundo curso, esto empezó a ponerse de moda, y hubo un ingreso muy fuerte de muchachas de buena sociedad, refinadas y de frecuente belleza [...] que por lo general eran inteligentes y buenas estudiantes"<sup>575</sup>.

En todo caso, la educación recibida en esta floreciente Facultad durante la década de los 30 era siempre para todo el que pasara por ella un poso profundo y valioso durante toda la vida:

"Las chicas tenían menos conciencia de urgencia económica [que sus compañeros], pero no descartaban el ejercicio profesional: profesoras, bibliotecarias, archiveras, arqueólogas. Algunas tenían rigurosa vocación; otras, simplemente afición -tan desacreditada, tan admirable, tan fecunda-. Las había que no eran muy buenas estudiantes; algunas se replegaban ante las dificultades mayores, abandonaban sin llegar hasta el final. Pero eran felices, sentían el valor y el atractivo de aquella Facultad incomparable, quedaban marcadas para siempre. Ya iban a saber distinguir, a no confundir la buena literatura con la mala, un buen cuadro con un cromo, un razonamiento riguroso con una falacia. Eran capaces de leer con emoción a los clásicos o a los contemporáneos. Y, en buena medida, habían aprendido a no engañarse en la vida, en la amistad, en el amor, en la política"<sup>576</sup>.

---

<sup>574</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 77.

<sup>575</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 89.

<sup>576</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 90-91. Evidentemente, haber escuchado a Ortega hablar de la vida como arte puede haber sido la mejor enseñanza para muchas mujeres, para las que pudieron asistir a sus clases, a no engañarse en la vida.

Todos estos elementos (saber vital, capacidad para saber distinguir, calidad en la amistad y en el amor) son los que hacían tan valiosa la época de la universidad para estas estudiantes, y lo que imprimía un nivel tan alto a la amistad intersexual.

El grado que ésta alcanzaba en la Facultad de Filosofía no era ni con mucho lo normal en otras, sino que era el resultado del nivel intelectual que allí se cultivaba. Describe así los niveles y la intensidad de la amistad:

"La Facultad era el lugar más adecuado para el nacimiento de las amistades intersexuadas; desde entonces he creído que son, con mucho, las más importantes y hondas. [...] Tenía vigencia en nuestro pequeño grupo la distinción clara y neta entre amistad y amor, y nos preciábamos de no confundirlos. La amistad nos aparecía caracterizada por diversos atributos: naturalidad, confianza, respeto, frecuencia de trato, correspondencia o reciprocidad. [...] Hay que advertir, sin embargo, que percibía una diferencia importante entre mis amistades femeninas. Algunas eran escueta y simplemente amistades; otras tenían, sin dejar de serlo, una especie de "aura" de emoción, de lirismo, que les añadía un sabor más fuerte, y sobre todo, un elemento de "tenacidad", de permanencia, como si se prolongaran en una estela. Las primeras, después de un rato de compañía, me dejaban "libre"; de las otras no era tan fácil desprenderse, y quedaba un deseo de seguir o volver. [...] La condición de su intensidad era el número dual, no plural; pero esto no significaba exclusividad: se podía tener varias amigas, aunque la calidad de la relación reclamaba que el trato fuese en cada momento con una sola; y al decir sola, podía ser en presencia de otras personas, incluso en público, pero en un "aparte" de amistad. La convivencia tiene formas propias, requisitos que hay que cumplir si no se quiere que las relaciones pierdan fuerza, sabor, riqueza de matices, capacidad de permanencia"<sup>577</sup>.

Es decir, el contacto con la Filosofía, la Literatura, el Arte, los clásicos, influían en gran medida en la calidad de las relaciones humanas, tanto al nivel entre profesores y estudiantes -Marías habla directamente de su amistad con Zubiri, Ortega, Morente, Besteiro, etc.- como entre los estudiantes chicos y chicas: "No se puede separar el repertorio de estas formas de lo que era la Facultad como centro de vida intelectual. Lo que en ella oíamos y leíamos, el hecho de irnos impregnando de ideas filosóficas llenas de rigor y finura, y referidas muy directamente a la vida humana, la lectura de los clásicos y de autores contemporáneos, sin excluir a los extraordinarios poetas de la generación del 98 hasta los que entonces empezaban a escribir y alcanzar fama, la conciencia histórica que nos hacía sentirnos a un nivel determinado, la contemplación e

---

<sup>577</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 91.

interpretación de las obras de arte, todo eso iba constituyendo nuestra personalidad y haciendo posible que nuestra vida personal se pusiera a tono con todo ello"<sup>578</sup>.

Ya hemos hecho alusión al ensayo primero de profesor de Marías, que sólo puede ser comprendido plenamente en este contexto sin igual. Recordemos que el filósofo afirma con claridad que nadie, ni siquiera sus maestros, le había enseñado tanto como esas chicas, con su calidad humana e intelectual; recordemos también que la capacidades filosóficas de Lolita quedaron entonces bien patentes. Lo que sí merecería la pena señalarse es que la experiencia volvió a repetirse, por puro placer intelectual:

"Al curso siguiente, las mismas chicas y alguna más, quisieron seguir con la filosofía, aunque ya habían aprobado casi todas el examen, y volví a hacer algo semejante, con el mismo placer, con la misma maravillosa convivencia y el mismo fruto intelectual [...]. Fui "profesor universitario" en tiempos de estudiante; quién había de decirme que en España no iba a poder serlo hasta 1980"<sup>579</sup>.

El entusiasmo intelectual de Ortega, que se consideraba ante todo -aunque tenía más ocupaciones-, profesor universitario, se contagiaba a sus alumnos, y ellos mismos pusieron en marcha una colección para publicar escritos de humanidades; en estos *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* publicó Marías su primer trabajo filosófico de algún peso ("San Anselmo o el insensato"), aunque ya había realizado anteriormente algunas publicaciones, sobre todo gracias a Zubiri. También fue el medio de hacer públicos otros escritos de algunos estudiantes de la Facultad, como *Abril* de Luis Rosales, de poesía amorosa, que merece destacarse en este apartado porque refleja el ambiente de la Facultad en aquella época.

El final de los estudios viene marcado por la conciencia clara de las metas conseguidas en la Facultad: sentirse adscrito a la libertad y dar la importancia merecida a la amistad, sobre todo con compañeras; además de la antigua amiga del Instituto María Luisa Oliveros, se pueden destacar algunas más, Pilar Enciso, unas chicas del Instituto Escuela (la hija de Morente, María Pepa, María Vergara, Lola Enríquez, Conchita Puig); también Soledad Ortega, la hija del propio Ortega<sup>580</sup>.

---

<sup>578</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 92.

<sup>579</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 105.

<sup>580</sup> Uno de los eventos de la Semana de la Ciencia en Madrid del año 2012 me reveló la existencia del Archivo General en la Facultad de Derecho de la Complutense, donde se guardan, además de otros documentos, los expedientes personales de los profesores y estudiantes que han pasado por esta Universidad. Desgraciadamente, los estragos de la Guerra Civil, que convirtieron la Ciudad Universitaria en un crudo frente, hicieron desaparecer muchos de estos documentos, precisamente los de las alumnas de la Facultad de Filosofía de estos años. Actualmente, se conservan las

A estos se añadían algunos, llegados a mitad de la carrera, entre los que cita a Margarita Sánchez -ya conocida en el Instituto-, María Rosa Alonso (de Canarias) y Consuelo Moreno y Emilio Benavent, ambos de Valencia. Entre todos ellos se establece una relación muy especial, con el argumento de la vida universitaria y el marco de la Facultad. Es de destacar que las amistades más intensas son las que contaban con los mismos intereses humanísticos.

Al considerar el nivel humano y académico alcanzado por este grupo, pequeño pero con gran capacidad de influencia, se puede entender el grado de desolación que los inundó al estallar la guerra civil, que quebró todos los proyectos y esperanzas. Éstas se dirigían no sólo a su vida profesional, sino también a la vida social y a la posibilidad de aportar culturalmente algo valioso a España<sup>581</sup>.

Con sus amigas de la Facultad mantuvo el contacto durante el duro enfrentamiento de la Guerra Civil, mostrando cómo la nobleza era uno de sus rasgos de carácter más firme. Por ejemplo, Margarita y su familia, a quienes alojó en su casa o Consuelo Moreno, que le alojó en la suya en Valencia<sup>582</sup>.

De hecho, durante el durísimo periodo 1936-1939, el ámbito del mundo personal y del mundo intelectual fueron los dos refugios de Marías. En el ámbito del mundo personal, evidentemente, hay que hacer referencia de nuevo a sus compañeras y amigas -también, por supuesto, amigos-; en su

---

primeras páginas de los expedientes, donde al menos se pueden contemplar las fotos de estas jóvenes mujeres, que significaron una renovación intelectual para España. Quizás una investigación posterior pueda reconstruir, gracias a otros documentos que sí se han conservado en dicho Archivo, el devenir cultural de estas mujeres en la España que les tocó vivir y vivificar.

<sup>581</sup> A este respecto, se pueden comprender las palabras que revelan una gran tristeza por la pérdida de estos años prometedores para el futuro de España y el tesón que Marías tuvo que poner en práctica para recuperar lo posible, tras el periodo de la Guerra Civil: "[...] Al comenzar mis estudios universitarios, había empezado mi vida adulta con un ilimitado entusiasmo por España, con la evidencia de estar en una época, en todo el mundo, de esplendor intelectual, que en España había alcanzado una de sus cimas. Imagínese lo que significó, a los veintidós años, ver a mi país entregado a la locura, la violencia, el odio y el crimen. No se me ocultaba que había por ambas partes, un elemento de heroísmo y sacrificio; pero ¡tan mal empleado! ¿Cómo tener buena opinión de España? ¿Cómo confiar en su porvenir? [...]. La única palabra que expresaba mi realidad era *desolación*" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 194).

<sup>582</sup> Durante el tiempo de la guerra, en la que fraguó en él una adhesión crítica a la República y un vehemente deseo de trabajar por el restablecimiento de la verdad y la paz, se une a un grupo de compañeros, para sacar adelante un proyecto de Arturo Soria -amigo de Marías desde la experiencia en el crucero universitario- que consistía en publicar artículos y comentarios en llamamiento a la paz, a la concordia, al respeto del adversario, tanto en la zona republicana como en la nacional. El grupo, llamado "Servicio Español de Información" se estableció en Valencia, y Marías estuvo allí tres meses, alojado en casa de una de sus amigas, Consuelo Moreno. Así, describe en las *Memorias* cuál fue su posición firme durante la guerra: "Mi posición estaba interiormente formulada con toda claridad. Mi enemigo era la guerra, y por tanto, los que la habían desencadenado, los que la querían, los que deseaban su prolongación. [...] Me parecía atroz la muerte de tantas personas; sabía que corría el peligro de ser una de ellas, pero tenía el mayor interés en no ser causa de la muerte de nadie" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 155).

El pequeño y activo equipo estaba formado por amigos de Arturo Soria y su mujer, Conchita Puig, de quien Marías señala que era una persona de inteligencia y delicadeza poco común. Gracias a ella, el grupo contaba con algunas jóvenes procedentes del Instituto Escuela de Madrid: María Vergara, Lola Enríquez, Matica Goulard. Un dato muy interesante es que todos los componentes del equipo eran admiradores de la República, pero a la vez no estaban de acuerdo con la forma de actuar de sus gobernantes, y que ellos mismos se definían como católicos.

universo intelectual ya estaba inmerso gracias a su biblioteca personal, la única vía de salida en estos años tan difíciles.

Por otra parte, Marías dedicó todas sus energías y su madurez, que ya entonces era muy grande y le hacía capaz de juzgar la situación sin apasionamiento, para llegar cuanto antes a la paz y acabar con la violencia. Alguna de ellas tuvo una reacción de justa indignación por el encarcelamiento de Marías, a causa de la denuncia envidiosa de un supuesto amigo y supo defenderlo con valentía.

Para él, además, fue interesante contar con este espacio y la oportunidad de enseñar, porque un grupo de alumnos de la Universidad que no habían acabado la Licenciatura de Filosofía antes de la Guerra estaban descontentos del giro tomado en la Facultad después de la contienda y le pidieron un curso de Filosofía, ya a nivel universitario.

Es a partir de entonces cuando el círculo de amistades se amplía, aunque siempre permanece un núcleo de compañeros de la época universitaria. A alguna de ellas, por ejemplo, Consuelo Moreno, le prestó una ayuda muy valiosa en un momento difícil. Gracias al apoyo y a la enorme generosidad del matrimonio Marías, pudo terminar sus estudios; con otras, como es el caso de María Rosa Alonso, pudo mantener una amistad y aportar otras, como Olga Navarro.

Toda esta red de relaciones de amistad, nacidas a raíz de los años universitarios, muestra la importancia de esta trayectoria en la vida de Marías y las posibilidades, como es el caso de Aula Nueva, surgidas de este foco de creación intelectual. Es de destacar la calidad de estas amistades, que se mantuvieron durante mucho tiempo; algunas de ellas incluso han escrito sus recuerdos de amistad con ocasión del fallecimiento de Marías.

Una vez más, en la vida de éste se muestra la indisoluble relación entre la dimensión afectiva y la dimensión intelectual, de manera que el cultivo de una hacía crecer en profundidad a la otra.

### **3.4. Amigas**

El tema de la amistad, como podemos comprobar, ha sido clave durante toda la vida de Marías; en cualquiera de sus formas y con personas de toda condición, ya que él siempre dio más importancia a la dimensión privada de la vida que a la pública<sup>583</sup>.

---

<sup>583</sup> Algunos fragmentos de sus *Memorias* que merecen consultarse en este contexto son "Los amigos" (J. MARÍAS: *UVP*, pp. 523-526), donde muestra la máxima importancia que él dio a la amistad con mujeres, "Más amigos" (J. MARÍAS:

Es importante considerar también esta capacidad amistosa del filósofo desde el ángulo del valor antropológico. Esta capacidad de Marías es también importante en otro nivel, el referido a la posibilidad de la coexistencia de la amistad y la enérgica condición amorosa, es decir, la necesidad de desarrollar trayectorias sinceras, pero a diferente nivel que la amistad y el trato único que se da dentro del matrimonio; en este caso, la experiencia Julián/ Lolita y Julián/ amigas es reveladora, porque muestra que efectivamente esa diversidad de trayectorias se puede dar, siempre y cuando se cuente con una madurez humana y amorosa considerable, como era la situación del matrimonio Marías:

"Yo tenía, siempre también, amigas muy queridas y por las que he sentido viva ilusión. No diré que esto no causase alguna vez a Lolita cierta inquietud; yo tenía la evidencia de que no le quitaba nada, de que afectaba a otras dimensiones, en otros "vectores", para usar un concepto posterior, y Lolita lo comprendía -tengo alguna prueba conmovedora de ello- y sentía la confianza que en ella tenía yo"<sup>584</sup>.

En este contexto, y teniendo en cuenta que la mujer para él representa la estabilidad en esa dimensión privada, se pueden entender los siguientes fragmentos, que arrojan una gran luz sobre la importancia antropológica de la amistad: "La amistad ha tenido enorme papel en mi vida. Y mis amigos han solido ser duraderos. [...] Por supuesto, cuando hablo de amistad me refiero a la de personas de los dos sexos, y sobre todo con mujeres, más próxima y verdadera que la que se puede tener con la inmensa mayoría de los hombres. Mis mejores amigos, con media docena de excepciones masculinas, han sido a todas las edades mis amigas"<sup>585</sup>.

En el apartado anterior he mostrado cómo la calidad de algunas de sus amigas ha dependido mucho de la calidad humana e intelectual; en este apartado quisiera hacer ver cómo también ha prestado atención a otras amigas como tales, y estas relaciones amistosas se han extendido generaciones arriba, generaciones abajo; también en los cuatro puntos cardinales:

"Toda mi vida he tenido una capacidad de amistad mayor que la habitual; no solo durante mi juventud, como es frecuente, sino siempre, y por eso en mi vida han coexistido las muy viejas

---

UVP, pp. 556-558), "Las personas" (J. MARÍAS: UVP, pp. 696-698), "El mapa de la circunstancia humana" (J. MARÍAS: UVP, pp. 787-789), fragmento que podría ser considerado como un pequeño esbozo de lo que después ha sido la obra *Mapa del mundo personal*.

<sup>584</sup> J. MARÍAS: UVP, p. 512.

<sup>585</sup> J. MARÍAS: UVP, p. 523.



amistades, fielmente mantenidas con otras frecuentes, con personas de cualquier edad. Y un rasgo más, que creo muy característico en mí, es la resistencia a dejar “escapar” las posibles amistades que me parecen valiosas y atractivas. Es muy frecuente que por falta de imaginación, por timidez o por simple pereza, no se desarrollen, o se extingan apenas iniciadas, relaciones personales que podrían ser ingredientes de profunda significación en la vida”<sup>586</sup>.

La amistad como relación interpersonal es, por lo tanto, desde su punto de vista, una riqueza vital. Pero también un modo de conocimiento propio, en una experiencia única, que puede ser denominada como “hacer pie” en la vida, sobre todo cuando se trata de amistades con mujeres: “Hay cierto número de amigos con los cuales se tiene la impresión de “hacer pie”, sin resbalar nunca; con ellos se está en claro, sin equívocos, con la seguridad de ser siempre bien entendido; cuando se trata de amigas, se pueden descubrir estratos más profundos todavía, los que afectan a la condición más propia, que en otros casos no suele expresarse, que pocas veces se formula en soledad”<sup>587</sup>. Desde su punto de vista, este tipo de amistad tiene la cualidad de llegar, de descubrir, el *fondo insobornable* de la persona, en expresión orteguiana.

En concreto al hablar de las amigas tiene palabras muy positivas, que denotan la importancia antropológica que ha concedido a este tema: “Había tenido una rica experiencia de amigas, muy variadas, no solo de mi edad, sino algunas, en plena juventud, bastante mayores que yo, pronto de varios países, sin interrupción, a todos los niveles de vida. Estas amigas, no solo eran muy distintas como mujeres, sino que me habían dado diversas formas de amistad. Cada una tenía su “argumento” propio y me había descubierto aspectos que rara vez se tienen presentes”<sup>588</sup>.

La amistad con amigas tiene rasgos muy diferentes a las que se realizan en la amistad hombre/hombre. En su caso particular, lo denomina como un proceso de descubrimiento, que se refiere a la realidad personal de la amiga, y que es siempre inmerecido: “consiste en inspiración recíproca, tiene argumento. Hay un maravilloso proceso de *descubrimiento* en la amistad “nueva”, que prosigue en la “antigua” en sus diferentes fases o etapas. Es interesante la “nueva luz” a que se ve a la amiga al cabo de mucho tiempo, la impresión de que van “entrando en escena” nuevas dimensiones suyas. Naturalmente esto requiere atención, cuidado, esmero: justamente los ingredientes de la educación sentimental”<sup>589</sup>. Los rasgos que él destaca de esta relación personal son: la intimidad (que puede tener diversos grados), la correspondencia, la estimación -la cual puede coexistir con la percepción

---

<sup>586</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 788.

<sup>587</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 670.

<sup>588</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 635.

<sup>589</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 270.

de los defectos y, más aún, con el deseo de la perfección en el amigo/ la amiga-, la coincidencia en la forma de entender la vida y el afecto sincero.

Veamos a continuación algunos de estos ejemplos de amistad intergeneracional e internacional.

En el verano de 1934, cuando tiene 20 años recién cumplidos, Marías pasa los meses de julio y agosto en la Universidad Internacional de Verano en Santander, organizada por D. Ramón Menéndez Pidal y D. Blas Cabrera<sup>590</sup>. Las amistades femeninas ganadas en un ambiente tan selecto, fueron sobre todo dos mujeres mayores que él, una rusa y otra austriaca, Olga Ginsburg de Bauer y Gisela Ephrussi de Bauer; la segunda fue una de sus amigas predilectas, con la que se encontró en posteriores viajes a México. Con ella mantendrá una relación constante, a pesar de la diferencia de edad, y esto la hace una de las amistades más interesantes de Marías (en el sentido de que es intergeneracional, además de internacional)<sup>591</sup>. En estos textos dedicados destaca no sólo la belleza y el encanto personal de esta mujer, sino también su altura humana.

Otra amistad, esta vez peruana, también originada en el verano santanderino, fue Carmen Ortiz de Zevallos, hija de un diplomático, que vivía en París, y con la que se volvería a encontrar en numerosas ocasiones. En los fragmentos que le dedica expresa una gran cercanía humana y un aprecio considerable por una forma de mujer soltera, inteligente y de gran cultura.

Su inquebrantable actuación a favor de la paz durante la Guerra Civil, le llevó a colaborar con Julián Besteiro, a quien conocía del ámbito universitario<sup>592</sup>, y a su mujer Dolores Cebrián, una mujer muy inteligente y con gran adhesión a su marido. Después de la guerra, y a causa del encarcelamiento de Besteiro en la cárcel de Carmona (Sevilla), Dolores Cebrián confía casi

---

<sup>590</sup> Fue una gran experiencia, como ya tuvimos ocasión de analizar al tratar el capítulo sobre Unamuno; constituyó un verano muy fecundo y con grandes reclamos intelectuales. Fue una ocasión en la que Marías conoció a "las mejores mentes españolas" y también algunas europeas, como Unamuno, Jorge Guillén, Dámaso Alonso, Gerardo Diego, Jacques Maritain, Huizinga, Köhler, Erwin Schrödinger, y un largo etcétera. De este verano dirá que "era un taller de pensamiento, verdaderamente internacional. El mundo se hacía presente en Santander" y le dejó una huella indeleble - "No puedo decir cuánto me enriqueció intelectual y humanamente"- (J. MARÍAS: *UVP*, p. 112).

<sup>591</sup> Se refiere a ella en otras ocasiones (J. MARÍAS: *UVP*, p. 133), en Valencia (J. MARÍAS: *UVP*, p. 156), en un viaje de Gisela a Madrid (J. MARÍAS: *UVP*, p. 171).

<sup>592</sup> De las memorias de Marías se desprende que fue uno de los pocos políticos verdaderamente coherentes en aquella situación de caos nacional, y capaz de hacer las gestiones necesarias para evitar más violencia innecesaria: para ello viajó a Inglaterra (1937), buscando una posible mediación británica en el conflicto español; fue a Barcelona (1938), donde pudo experimentar de cerca el acercamiento de los socialistas a los comunistas y las consecuencias negativas para la República; y como última medida, se entrevistó con un desencantado Negrín y con Azaña, ya por esas fechas sin ninguna esperanza en su propio ideal.

Marías fue testigo muchas veces de su rectitud moral y de su energía, sobre todo a la hora de ayudar a personas concretas. La confianza que tenía con él, a pesar de la diferencia de edad, era total; de esta manera, el antiguo estudiante pudo ayudarle en sus propósitos de llegar al fin de la guerra y lograr la paz.

únicamente en Marías para ayudar en lo posible a su marido, buscando la manera de sacarle de la cárcel o de proporcionarle medicamentos en su última enfermedad. Fue una amistad vivida en medio de la angustia y con un toque de indignación por la injusticia y la desidia, ya que el fallecimiento de Besteiro fue una muerte que podría haberse evitado. El apoyo de Marías fue incondicional y una gran ayuda para Dolores Cebrián.

A partir del final de la Guerra y gracias a la iniciativa de *Aula Nueva* y a otras ocasiones que se presentaron a Julián y a Lolita después de casados, se va ampliando el círculo de amistades, especialmente intelectuales, entre las que nombra a Azorín y su mujer, Julia Guinda; Enrique Lafuente Ferrari con su mujer, Carmen y más adelante sus hijos; Fernando Chueca y su mujer "Goyita", a los que caracteriza como "fieles amigos" y con los que tendrá contacto durante muchos años; algunos momentos entrañables pasados con ellos en Sevilla, ya en el periodo tras la muerte de Lolita, se pueden encontrar en las *Memorias*: "Fernando y Goyita han sido desde hace muchos años de mis mejores amigos; Fernando, desde la primera juventud; Goyita, con su gran atractivo, su vitalidad, su propensión a la alegría, se sumó después, y no solo como mujer de Fernando, sino también en su propio nombre"<sup>593</sup>. Así consta en otros pasajes, donde la describe como una mujer de gran belleza y fuerte personalidad, sincera y enérgica.

También en este círculo de amistades están presentes, de otro modo, los maestros: Zubiri con su mujer Carmen; D. Manuel Gómez Moreno y su hija María Elena; Gregorio Marañón y Dámaso Alonso. Ortega era un amigo insustituible, pero él, a su vez, quiso hacerles participar de la amistad con otras personas, entre ellas Marta Pina, un gran apoyo para el filósofo en sus momentos más duros<sup>594</sup>. Con ella, una persona serena, afectuosa e inteligente, tendrá Marías otros encuentros en Lisboa, gracias a sus viajes.

A raíz de la enfermedad y muerte de Ortega, Marías y Lolita tuvieron más contacto todavía con la familia del filósofo, y en especial con su mujer, Rosa Ortega, de gran serenidad y elegancia, con un trato exquisito, que había dado al maestro paz y sosiego, ayudándole a vivir y a ser auténticamente él mismo, como ya vimos al hablar del propio Ortega. Otros fragmentos de las *Memorias* revelan que el matrimonio Marías tuvo una relación de cercanía entrañable con Rosa Ortega y que en ella habían encontrado apoyo en momentos difíciles<sup>595</sup>. Su vinculación con Ortega,

---

<sup>593</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 735; también pp. 761 y 785-786.

<sup>594</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 260 y 747.

<sup>595</sup> En especial se puede consultar el apartado "Rosa Ortega" del tercer tomo de las memorias (J. MARÍAS: *UVP*, pp. 733-734) y el artículo "Rosa Ortega o la conformidad", publicado en *El País*, con ocasión de su fallecimiento, el 24 de

el maestro de los años universitarios, hacían que la amistad de Julián y Lolita hacia ella fuese muy especial.

Cuando murió, Marías quiso expresar el valor de la amistad con Rosa Spottorno: "Escribí aquel artículo en Indiana [...] desde el mismo fondo. Quería decirle adiós, con más palabras y más expresión que había usado nunca con ella, a aquella mujer tan mesurada, tan distinguida, que parecía un poco distante y no lo era".

Interesante también el caso de la amistad intergeneracional hacia mujeres más jóvenes, en la que participó igualmente su mujer. Ya hemos visto más arriba un caso, en las alumnas de Lolita. Otro serán las generaciones más jóvenes en los hijos de sus propios amigos: "Y con frecuencia, aunque no siempre, a los amigos se les agregaban sus hijos, no solo por serlo, sino en su propio nombre, lo cual nos hizo a Lolita y a mi mantener un contacto cercano con los jóvenes, lo que no ocurre tanto como debiera suceder, y que es acaso la causa mayor de eso que se llama el “abismo entre generaciones””<sup>596</sup>.

### 3.5. Escritoras, intelectuales, editoras y traductoras

El interés de Marías por la mujer alcanza también, por supuesto, a su trabajo intelectual; entre sus menciones a estas mujeres dedicadas a la cultura hay una serie de escritoras, a algunas de las cuales ha dedicado artículos, valorando su obra y sus investigaciones; entre los nombres citados se encuentran María Zambrano, en el campo de la filosofía, continuando la tradición iniciada por Ortega y continuada por Morente y Zubiri<sup>597</sup>; Rosa Chacel, Carmen Laforet y Emilia Pardo Bazán (en el campo de la novela), M<sup>a</sup> Luisa Caturla y M<sup>a</sup> Elena Gómez Moreno (en Historia del Arte), Marina Romero, Concha Zardoya y Rosalía de Castro (en poesía)<sup>598</sup>. Salvo excepciones, todas son

---

septiembre de 1980. Para un conocimiento biográfico, se puede consultar JOSÉ ORTEGA SPOTTORNO: *Los Ortega*, pp. 155-160.

<sup>596</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 557.

<sup>597</sup> J. MARÍAS: *Los españoles*, en: *Obras VII*, p. 178: “En filosofía, la tradición iniciada por Ortega y continuada por Morente y Zubiri, lejos de extinguirse, ha continuado perviviendo en mis propios escritos -no puedo dejar de mencionarlos-, en los de Gaos, Ferrater Mora, María Zambrano, Huéscar, Aranguren, Garagorri, distintos en muchos sentidos pero unidos por esa misma tradición intelectual, que no sólo no excluye, sino reclama las diferencias y la innovación”. Pertenece a un escrito titulado significativamente “Veinte años de vida intelectual española”; cfr. también M<sup>a</sup> R. ALONSO: “Ruda y cruel radical soledad”, en *Cuenta y razón*, n° 141, 2006, pp. 25-28.

<sup>598</sup> Las referencias a estas escritoras se pueden encontrar en *Los españoles*, en: *Obras VII*, pp. 178-179 y 206. El trabajo intelectual de estas mujeres no debe entenderse al margen de la vida cultural española contemporánea y de la colaboración con los hombres intelectuales, sino como un trabajo conjunto -aún contando con su evidente originalidad- con la cultura de calidad que se ha producido, a pesar de las dificultades políticas y sociales, en España, durante el s. XX.

contemporáneas suyas. Reiteramos el hecho de que el siglo XX ha sido fecundo a la hora de que las mujeres pongan en práctica intelectualmente su razón vital femenina.

En este capítulo nos concentramos, no obstante, en las escritoras a las que Marías ha dedicado ensayos, estudiando su obra, o con las que ha tenido relación más estrecha, en sus viajes por América: Rosa Chacel, Jimena Menéndez Pidal, Victoria Ocampo, Carmen Gándara y, finalmente, otras mujeres intelectuales, entre las se cuentan las que conoció en sus frecuentes viajes y en los encuentros culturales en los que tuvo ocasión de participar, así como las que se han interesado por su obra o la han traducido a otros idiomas.

### **3.5.1. Escritoras**

#### **3.5.1.1. Rosa Chacel**

La primera figura que contemplamos es la de la escritora Rosa Chacel, nacida como Julián Marías, en Valladolid, aunque en 1898. Perteneció al círculo de Ortega y colaboró con la *Revista de Occidente*; se casó con Timoteo Pérez Rubio, pintor, y ambos emigraron a América durante la Guerra Civil, regresando a España en los años 60.

Su amistad comenzó en Buenos Aires, donde ella vivía en el exilio. El primer acercamiento a su obra fue el resultado de una pequeña casualidad en la biblioteca del *Wellesley College*, como él describe en *Una vida presente*:

"En Buenos Aires inicié la que había de ser una amistad larguísima, esta vez con una española. Cuando estaba en Wellesley, leyendo un día en la biblioteca, vi la colección completa de *Sur*, encuadernada. En uno de los tomos encontré con sorpresa un artículo titulado "Pensamiento y voluntad en Julián Marías", firmado por Rosa Chacel. Era muy elogioso, pero sobre todo, muy

---

En el caso de María Zambrano es especialmente claro, ya que ella misma fue alumna de Ortega y Gasset: "Ortega, en su último curso universitario -nadie sabía que iba a ser el último-, organizó un seminario muy restringido, sobre "Estructura de la vida histórica y social". Asistían tres catedráticos, uno de la Facultad, José Gaos, dos de Derecho: Alfonso García Valdecasas y Luis Recasens Siches; María Zambrano, ayudante de la Facultad [...]" (J. MARÍAS: *UVP*, p. 171). Los nombres de estas intelectuales deben ser considerados a fondo en el mismo contexto cultural que los hombres intelectuales que han llenado la cultura contemporánea de España: Baroja, Azorín y Menéndez Pidal (Literatura); Ortega, Zubiri y Morente (Filosofía); Enrique Lafuente Ferrari (Historia del Arte); Marañón, Laín Entralgo, Rof Carballo, López Ibor, Granjel (Medicina e Historia de la Medicina), Américo Castro, Madariaga, Sánchez Albornoz, Amado Alonso, Montesinos (Filología e Historia); Díez del Corral, Maravall, Ayala, Recaséns (Estudios Sociológicos o Ciencias Políticas), etc.

inteligente, y revelaba una amplia y atenta lectura de mis libros. Le escribí, a la dirección de *Sur*, disculpando mi involuntaria descortesía al no habérselo agradecido. [...] <sup>599</sup>".

Marías fue a Buenos Aires poco después, donde la conoció. Rosa Chacel también asistió a sus conferencias en Argentina, una dedicada a la obra literaria y particularmente, a la novela, de la propia Rosa Chacel. También en España hizo todo lo posible por difundir la obra de esta escritora, en la que está presente el influjo de Ortega, así como el intento de utilizar de modo creativo los descubrimientos de Unamuno: "Luego he escrito muchas veces sobre ella, y he contribuido no poco a que fuese editada, conocida y estimada en España, donde era casi totalmente desconocida, a pesar de su gran mérito como escritora" <sup>600</sup>.

La misma Rosa Chacel lo hace constar en su correspondencia, en particular la mantenida con la joven escritora barcelonesa Ana M<sup>a</sup> Moix, en la que se refleja el empeño de Julián Marías por publicar su obra en España y las muchas dificultades que tuvo que atravesar para ello: "Entretanto ha habido noticias de [Julián] Marías; la publicación del libro [*Desde el amanecer*] no parece imposible, pero no parece rápida. Te contaré en la próxima" <sup>601</sup>.

La publicación española de la obra tuvo que atravesar por diversas dificultades, como consta también en esta correspondencia: "Yo, hasta ahora, no puedo darte la menor noticia de mi libro. Marías debe de estar luchando por sacarlo a flote, pero no tengo grandes esperanzas de que lo consiga. Lo siento, principalmente, porque deseaba con verdadera impaciencia que mi infancia reviviese un poco en vosotros [en los jóvenes españoles]" <sup>602</sup>.

Rosa Chacel también se muestra como una auténtica amiga, comprendiendo la serie de dificultades y el gran trabajo que abrumaba a Marías: "Porque ser niña es querer dejar de serlo: querer ser niño es ser un niño viejo. Desde nuestra madurez vemos el encanto de la infancia; desde la infancia vemos la pubertad deseable y nos angustiamos por nuestra impotencia para alcanzarla con la rapidez del rayo o del pensamiento. Bueno, todo esto está en un libro... ¿Se puede llamar libro un montón de páginas dactilografiadas, metidas en un sobre y durmiendo en un cajón de la mesa de Julián Marías?... Podría añadir quitando el sueño a Julián Marías, abrumando a un hombre cargado de trabajo, etcétera. Podría añadir muchas cosas más, pero no sé si llegará a libro alguna vez" <sup>603</sup>.

---

<sup>599</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 317.

<sup>600</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 318.

<sup>601</sup> R. CHACEL y A. M<sup>a</sup>. MOIX: *De mar a mar: epistolario Rosa Chacel- Ana María Moix*. Península, Barcelona 1998, p. 216.

<sup>602</sup> R. CHACEL y A. M<sup>a</sup>. MOIX: *De mar a mar*, p. 223.

<sup>603</sup> R. CHACEL y A. M<sup>a</sup>. MOIX: *De mar a mar*, p. 216.

También hace menciones sobre ello en las cartas 41, 43, 48 y 58, en la que consigna gráficamente cuál fue la actitud de Marías en todo momento, movida por el deseo de dar a conocer en la medida de sus posibilidades la obra de Rosa Chacel en España: "He estado muchos días o más bien meses temiendo que la publicación de mi libro fuera imposible. Hoy, al mismo tiempo que tu carta, llegó una de Guillermo de Torre, en cuyas manos está, y la impresión es muy buena; parece que hay bastantes probabilidades. No te extrañará que te escatime tanto el tiempo si te digo que tengo que escribir largamente a Guillermo de Torre sobre mil pormenores de la publicación y no menos largamente a Julián Marías, que ha luchado como un león hasta encontrar esta probabilidad"<sup>604</sup>.

Todas estas alusiones apoyan la realidad de una amistad a nivel humano y a nivel intelectual entre Julián Marías y Rosa Chacel.

Rosa Chacel, novelista con talento, a pesar de las circunstancias adversas, es heredera en cierto modo de una generación fecunda de escritores, como son Baroja, Unamuno, Valle Inclán, pero su obra quiere, a la vez, ir más allá de los tanteos o ensayos realizados por estos autores y superar la crisis de la novela ocasionada por la "deshumanización del arte", en palabras de Ortega, como se muestra en autores como Miró o Pérez de Ayala. La tercera generación después de la del 98, es decir, a la que pertenece Rosa Chacel, la que ha sabido recoger lo mejor del 98.

El estilo chaceliano se caracteriza, a modo de ver de Marías, por la "calidad de página" y por una prosa admirable. En las obras que Rosa Chacel había publicado por entonces, en particular en algunos relatos ("Sobre el piélago", "Atardecer en Extremadura" y "Fueron testigos") se puede ver un cierto esbozo de otras obras que la escritora produciría después. También es digna de atención la novela chaceliana *Memoria de Leticia Valle*, "una de las novelas mejor contadas que he leído en estos años. [...] es una de las mejores novelas españolas de los quince años últimos"<sup>605</sup>. Sobre todo, hay una continuidad con la novela personal de Unamuno, pero a la vez, parece impulsar a la autora a seguir escribiendo desde sí misma y a apoyarse en sus propias capacidades (imaginación, expresión, evocación) para ir más allá de él:

"Pues bien, Rosa Chacel, probablemente sin saberlo mucho, es del linaje de Unamuno; en ella vive la otra rama de nuestra ascendencia, para mí la más original y fértil. Yo pienso que si supera todo miedo a novelar, si se atreve a ir más allá de Unamuno y, sobre todo, más allá de su generación, Rosa

---

<sup>604</sup> R. CHACEL y A. M<sup>a</sup>. MOIX: *De mar a mar*, p. 333.

<sup>605</sup> J. MARÍAS: "Camino hacia la novela", en: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 251.

Chacel llegará a escribir novelas de plenitud desconocida entre nosotros; y al hacerlo habrá llegado - de eso se trata- a sí misma"<sup>606</sup>.

La novela más conocida de Rosa Chacel, *La sinrazón*, ha sido también admirada y comentada por Marías. La obra se presenta desde la perspectiva de Santiago Hernández, un hombre que se siente a la vez español y argentino. Por esto, y por otros elementos, es una novela de fuerte contenido autobiográfico, y a la vez, una muestra de la transformación de este material básico con el ejercicio de la imaginación. Precisamente este aspecto, el uso de la imaginación aplicado a la vida, es lo que hace tan valiosa la obra de Rosa Chacel. Esto es lo que falta en la novela española del siglo XX, - o al menos, de la época en la que Marías escribe el artículo- que según él, se habría estancado en la repetición de esquemas dados, y por eso ha caído en la elementalidad, la tosquedad, la exterioridad, las ideologías y la crónica: "Precisamente lo que aqueja a la novela española de estos últimos dos decenios es una falta de imaginación aterradora, y que apenas tiene excepciones"<sup>607</sup>.

Por el contrario, Rosa Chacel, calificada como "admirable escritora"<sup>608</sup> hace uso de una prosa llena de intensidad, calidad y rigor. Su carrera literaria entera puede ser entendida como un "camino hacia la novela" porque ella misma ha ido descubriendo que su vocación se orienta a escribir novelas. *Escribir* significa hacer un uso propio del estilo, mientras que *novelar* se refiere a dejar fluir la narración.

Otros elementos que Rosa Chacel usa con originalidad son: el recuerdo de la inocencia, que en ella se relaciona con la apertura radical; la alegría, de la cual Rosa Chacel hace "un fino estudio, novelesco, "presentativo", narrativo". Llega a hablar de una opción por la alegría, de una inclinación hacia ella, lo cual es interpretado como muestra de una gran sabiduría, porque no es un mero sentimiento nacido de la ingenuidad o de una vida fácil, sino que se enlaza con el dolor, que aflora en muchas páginas de la novela.

Y finalmente, la imaginación en forma concreta: "Rosa Chacel tiene imaginación, y la usa sin avergonzarse de ello. La ejercita también -claro está- cuando piensa, porque la imaginación es una de las vísceras del pensamiento"<sup>609</sup>.

---

<sup>606</sup> J. MARÍAS: "Camino hacia la novela", en: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, pp. 251-252.

<sup>607</sup> J. MARÍAS: *Los españoles*, en: *Obras VII*, p. 154.

<sup>608</sup> J. MARÍAS: *Los españoles*, en: *Obras VII*, p. 152.

<sup>609</sup> J. MARÍAS: *Los españoles*, en: *Obras VII*, p. 154.



Por todo ello, esta obra es "algo único en la novela española de los últimos decenios. Todo el libro está lleno de penetraciones semejantes"<sup>610</sup>. Quizás lo que más destaca de *La sinrazón* en sentido positivo y negativo, es la capacidad de plasmar en la novela el problema sobrecogedor de la vida y la vulnerabilidad del ser humano.

Marías no lo nombra aquí explícitamente, pero en cierto modo ya está presente la idea de que hay una razón vital femenina, que se expresa también en la forma de hacer literatura, en la manera de enlazar los temas, en el uso de la imaginación, la capacidad inspiradora de diversas realidades con escasas palabras y otros recursos literarios.

Sin embargo, también es necesario destacar la sinceridad de Marías, como amigo personal de Rosa Chacel y también como comentador de su obra; no se pliega a todo lo que Rosa ha hecho, no lo alaba por alabar, sino que sabe ver también en qué aspectos ha quedado por debajo de sí misma, y podría superarse. Por eso escribe: "Tengo la impresión de que Rosa Chacel ha escrito demasiado tiempo este libro, le ha dado demasiadas vueltas, por afán de perfección, y ha perturbado su ritmo interno, su trayectoria, yo diría su elegancia interior, en el sentido de que se habla en matemáticas de una demostración elegante. A veces está recargado, *overdone*"<sup>611</sup>.

Rosa Chacel ha sabido hacer uso de la imaginación enlazada con la memoria en sus obras, desde sus colaboraciones con diversas revistas (*Revista de Occidente*, *Hora de España*) hasta sus novelas: *Estación ida y vuelta*, *Memorias de Leticia Valle*, *Teresa*, *Desde el amanecer*, *Barrio de maravillas*, *La sinrazón*.

La escritora ha recibido influencias de los más variados autores, sobre todo españoles: Unamuno, Ortega, Juan Ramón Jiménez, Ramón Gómez de la Serna, Valle-Inclán, y otros como James Joyce, pero su modo de escribir debería estudiarse teniendo en cuenta su peculiaridad, que parte sobre todo, de su capacidad evocadora de la infancia y de un uso creativo de la memoria para traerla hasta el presente y recrearla: "El pasado está presente, está aquí, actuante"<sup>612</sup>. Además hay que tener en cuenta su condición de emigrante y la situación de aislamiento, que produjeron un escaso conocimiento y valoración de su obra en España. Esta situación es la que Marías ha querido paliar, mediante los diversos artículos y menciones a ella en sus conferencias.

En el artículo señala que quizás su mejor obra es *Desde el amanecer*, porque es donde mejor expresa quién es y es aquel de sus libros más destinado a durar; también sostiene en este artículo que

---

<sup>610</sup> J. MARÍAS: *Los españoles*, en: *Obras VII*, p. 156.

<sup>611</sup> J. MARÍAS: *Los españoles*, en: *Obras VII*, p. 156.

<sup>612</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 483.

la genialidad de Rosa proviene, más que de una formación oficial, de un interés autodidacta y de su precocidad, que ha sabido mantener lo mejor de sí misma a lo largo de su vida. El papel de la memoria es distinto en Rosa Chacel que en otros autores: en la escritora va más allá de una evocación o rememoración de bellos tiempos pasados, es una memoria que se hace presente para seguir actuando y proyectar a la persona al futuro. Sólo así se puede entender la autenticidad en la persona, en su vocación propia.

En este sentido, la obra de Rosa Chacel debería ser estudiada desprendiéndose de esquemas previos y teniendo en cuenta su peculiaridad, porque es de gran significado, aunque esto no se haya reconocido oficialmente, y en escasa medida en España, para la literatura española del siglo XX: "Rosa Chacel tiene una personalidad que no se puede cambiar por otras, por ilustres que sean; [...] constituye una etapa propia en la historia de la narración de la lengua española, y digo esto porque en esa lengua ha vivido, con extraña fuerza, con posesión plena, recreándola"<sup>613</sup>. Además, Rosa Chacel significa un paradigma de pensamiento literario y una forma especial de visión interpretativa, con un uso propio del elemento de la temporalidad; por todo ello, Marías considera que a pesar de su avanzada edad -el artículo fue escrito cuando Rosa Chacel casi había cumplido los 90 años- podía suscitar nuevas esperanzas en el panorama de la creación literaria española.

### **3.5.1.2. Jimena Menéndez Pidal**

La hija del sabio D. Ramón Menéndez Pidal estaba casada con el físico Miguel Catalán, y era profesora en el Instituto Escuela de Madrid. Sus colaboraciones en el campo intelectual se reflejaron en la creación de la Fundación Menéndez Pidal, en los cursos para estudiantes americanas del *Smith College*, a partir de 1952, en los que enseñaba Historia; y, por último, en la fundación del Colegio *Estudio* en 1940, junto con Ángeles Gasset y Carmen García del Diestro.

En éste, Jimena volcó toda su dedicación y su vocación a la enseñanza, haciendo del colegio un proyecto muy prometedor, en los años de la posguerra española: en parte porque significaba el intento de continuidad con lo que se había producido en España antes de la Guerra y de ser un puente entre el pasado y el futuro, "en el que se creía"; en parte también porque en él se hizo realidad un fecundo trabajo en equipo. La relación intelectual de Marías con ella comenzó con ocasión de los cursos organizados para alumnas americanas, los *junior years* que había iniciado Katherine Whitmore antes de la guerra civil. También expresa su gran aprecio por su labor docente, a la vez

---

<sup>613</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 484.

clásica y creativa, durante la década de los cincuenta, ya que ella dirigía el colegio "Estudio", al que los hijos y nietos de Marías acudieron:

"Mis hijos mayores habían empezado a asistir al colegio "Estudio", dirigido por tres mujeres a las que he admirado siempre: Jimena Menéndez Pidal, Ángeles Gasset y Carmen (Cuqui) García del Diestro". Era otro intento de salvación de lo que no debía perderse, y por cierto de forma original y creadora, sin repeticiones que serían anacrónicas"<sup>614</sup>.

Su colaboración fue sumamente valiosa en algunos proyectos intelectuales, en los que se traslucían sus cualidades humanas: su dedicación sin deseos de sobresalir, el constante acompañamiento de su padre, Ramón Menéndez Pidal, hasta llegar a calificarla como "su Antígona" -véase el artículo para ABC dedicado a Jimena Menéndez Pidal con ocasión de su muerte, en marzo de 1990<sup>615</sup>-, especialmente en la situación de ceguera y en los años más difíciles; también su timidez, pero mezclada con una personalidad enérgica, que no necesitaba imponerse y por eso era capaz de permanecer en la sombra. Asimismo, su inteligencia se manifestaba de una manera abierta, pero nunca prepotente: "Tenía una mente clara y un saber considerable, nunca exhibido, que ponía en juego con naturalidad y sencillez"<sup>616</sup>.

La enseñanza en este colegio, continuación del Instituto Escuela, se caracterizó por el rigor intelectual, el amor a la lengua española, el espíritu de libertad, tolerancia, espíritu crítico y la ausencia de toda politización -elemento bastante difícil para esos años- y fanatismo; también se mantuvo desde el principio la coeducación. Todos estos elementos hicieron del Colegio Estudio una "institución que vino al mundo para salvar una parcela de ella [de la rica tradición filosófica española], a conseguir que una fracción de las nuevas generaciones tomara posesión de la realidad española"<sup>617</sup>.

Si hay un gesto que resume la vocación docente de Jimena Menéndez Pidal, a modo de ver de Marías, sería, el "Auto de Navidad" que se celebraba todos los años el colegio, en el que ella siempre colaboraba, para fomentar el sentimiento religioso, literario, artístico y festivo, pero quedándose en la sombra, y que se caracterizaba por el decoro y la calidad.

---

<sup>614</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 330.

<sup>615</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, pp. 170-173.

<sup>616</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 171.

<sup>617</sup> J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, p. 173.

### 3.5.1.3. Victoria Ocampo

Esta escritora argentina, perteneciente a una familia de renombre y con una amplia cultura, como se refleja en su obra *De Francesca a Beatrice* y en la acertada dirección de la revista literaria y la editorial *Sur*, fue una de las más entrañables amigas americanas de Marías, a la que visitó en sus frecuentes viajes a este continente.

"A la directora de *Sur* [una de las revistas culturales más prestigiosas de Argentina], Victoria Ocampo, la había conocido en Madrid, donde dio una conferencia en la Facultad de Filosofía y Letras cuando yo era estudiante; ella no me conoció a mí, naturalmente. Había leído su libro *De Francesca a Beatrice*, con el entusiasta y espléndido epílogo de Ortega. Victoria Ocampo era una mujer de gran belleza y no menor talento. Ahora, en Buenos Aires, la vi bastante y se inició nuestra amistad. Ya no era muy joven, andaba alrededor de los sesenta años, pero conservaba una madura belleza - "hermosura" hubiera sido una palabra más justa, si el desuso no hubiese empobrecido la lengua-; y tenía una enérgica personalidad, un ingenio pronto. Hablamos varias veces, en su revista; la invité alguna vez a cenar en el *London Grill*, en la calle Reconquista"<sup>618</sup>.

En otra ocasión también ha recordado Marías ese primer encuentro, así como su modo de ser peculiar, que mezclaba a la vez la capacidad intelectual con una "imperiosa suavidad, con suave imperio". Victoria Ocampo tenía un carácter fuerte y en cierto modo, una justa impaciencia por mejorar la situación de su país desde la cultura y las publicaciones que estaban a su alcance y a la vez con una actitud muy abierta a todo lo verdaderamente valioso; este talante es calificado como entusiasmo.

El primer encuentro directo entre Victoria Ocampo y Julián Marías data de 1952 cuando ella acudió a las conferencias que Marías daba en Argentina. Su actitud, al escuchar al filósofo, era "atenta, curiosa, ojos abiertos, oídos alerta, el ingenio pronto, midiendo hasta qué punto se había perdido o se podía ganar su ciudad"<sup>619</sup>.

La valía de esta escritora se refiere no sólo a su trabajo profesional, que es considerable para Argentina, sino también por lo que él considera más interesante: "su realidad, su intensa concentración de humanidad, de feminidad, de vocación de escritora"<sup>620</sup>. Desde este núcleo vital, se

---

<sup>618</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 315.

<sup>619</sup> J. MARÍAS: *El tiempo que no vuelve ni tropieza*, en: *Obras VII*, p. 557.

<sup>620</sup> J. MARÍAS: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 137.

puede entender que sus libros son "actos, gestos, vida", es decir, que van más allá de una mera producción.

Victoria Ocampo, más que una persona con talento o lista, más allá de una *femme de lettres*, más que una mujer hermosa, es definida por Marías como 'hontanar'. Porque la escritora argentina ha sido capaz de entusiasmarse ante todo lo grande, y de rechazar lo mezquino, y, sobre todo, tiene la capacidad de irradiarlo a los demás con su persona y con su obra: "Se ha pasado la vida irradiando, absorbiendo realidad y devolviéndola a su contorno, elaborada y enriquecida con la suya propia. Ha sentido que el mundo es prodigioso, y ha congregado a los demás, con voces estremecidas y ademanes armoniosos y expresivos, para que lo vean así, para compartirlo con ellos"<sup>621</sup>.

Su obra, sobre todo, es un "viento de libertad", en el que ha expresado un entusiasmo juvenil. Sólo se podría realizar una pequeña advertencia, que debe ser entendida en el contexto de una crítica positiva, movida por el afecto a esta escritora, y no por un afán criticista: el entusiasmo debe tener, para ser auténtico, un cierto componente de escepticismo, es decir, de capacidad crítica, para saber distinguir lo valioso de lo que no lo es y poder mantenerse en una actitud serena, por encima incluso del fracaso.

En las *Memorias* narra también algunos de los encuentros con esta escritora, en especial su recuerdo es relacionado por Marías con las últimas semanas de la vida de su esposa (diciembre del año 1977), porque durante la enfermedad de ésta Marías hizo un breve viaje a Argentina, para asistir a una ceremonia internacional, en la que Victoria Ocampo iba a hacer donación de su finca Villa Ocampo a la UNESCO, y donde pronunció unas palabras en homenaje a la escritora.

Sería cuestión de un escrito futuro más a fondo la investigación de la intensa relación que mantuvo esta escritora de vocación con los dos filósofos españoles, que agrandaría la significación de los tres en relación con la cultura hispánica del siglo XX, así como la capacidad para vitalizar la cultura de sus respectivos países.

Como tantos segmentos de la historia española, aún falta un estudio a fondo de estas amistades trasatlánticas.

---

<sup>621</sup> J. MARÍAS: *El tiempo que no vuelve ni tropieza*, en: *Obras VII*, p. 558.

### 3.5.1.4. Carmen Gándara

Otra escritora argentina, a la que Marías profesó una gran admiración, fue Carmen Gándara, de "exquisita calidad"<sup>622</sup>, autora de *Los espejos* y *La figura del mundo*, obras que pueden ser calificadas como "libros superiores"<sup>623</sup>. Con ella le unieron lazos de amistad, renovados en España o en Argentina:

"Y reanudé mi amistad, iniciada en Madrid poco antes de salir para los Estados Unidos, con otra admirable mujer argentina, Carmen Gándara -Larreta de soltera-, escritora de muy alta calidad, hoy increíblemente olvidada. Era de finísima e intensa belleza, de una cultura muy amplia, hondamente asimilada, de extraordinaria feminidad. Pertenecía a una variedad de mujeres argentinas cuya influencia en el país ni ha sido bien conocida ni, por supuesto, agradecida. Su puesto no ha sido ocupado, y pienso que ese hueco se deja sentir y es una de las razones de que la Argentina no haya podido recuperar ciertas cualidades que le pertenecen, siga todavía, en algunos aspectos, por debajo de sí misma"<sup>624</sup>.

Con ocasión de un viaje a Argentina en 1970 pudo estar en su finca, reflejo de su dueña: "En aquel viaje estuve, con Perriau y su mujer, Bebe, en la estancia "Espadaña", de Carmen Gándara; era una finca preciosa, llena de esmero, que correspondía al carácter de su dueña"<sup>625</sup>.

### 3.5.2. Editoras y traductoras

La amistad del filósofo español con mujeres intelectuales se extendía también a un grupo de escritoras, con las que le unió una colaboración en el ámbito de las publicaciones y los libros; un ejemplo de ello es el trabajo conjunto entre Marías y María Araujo, en la traducción de la *Ética a*

---

<sup>622</sup> J. MARÍAS: *Sobre Hispanoamérica*. Ediciones de la Revista de Occidente, Colección El Alción, Madrid 1973, p. 190. Carmen Gándara había sido también amiga de Ortega, de quien escribió unas elogiosas palabras, mostrando que le debía en parte su dedicación a ser escritora: "Empecé -como ya dije- a escribir ensayo y así fue como aprendí a pensar ordenadamente. Escribir me enseñó a pensar coherentemente, a deducir cuidadosamente, a poner en claro. Siempre por aquellos años, el 39, el 40 y 41. La amistad con Ortega, las largas conversaciones con él, me ayudaron a colocarme ante la realidad con la voluntad de mirarla bien y de extraer de ella su mensaje o su cifra. Más que a una vocación, que hubiera podido no manifestarse, debo a la circunstancia de haber conocido a María de Maeztu, Mallea y Ortega el hecho de haberme puesto a escribir" (Cfr. "Carmen Gándara. 1900-2000", por Monseñor Eugenio Guasta, disponible en: <http://www.revistacriterio.com.ar/cultura/carmen-gandara-1900-2000/>).

<sup>623</sup> J. MARÍAS: *Sobre Hispanoamérica*, p. 190.

<sup>624</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 215.

<sup>625</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 556.

*Nicómaco* y la *Política* de Aristóteles<sup>626</sup> y, un caso algo distinto -porque se trataba de una obra del propio Marías, que iba a ser volcada en otras lenguas- Frances López Morillas y Diva Ribeiro, con la traducción al inglés y al portugués, respectivamente, de la *Antropología metafísica*.

### 3.5.3. Otras mujeres intelectuales

Este último apartado trata sobre las mujeres dedicadas al mundo de la cultura o con intereses filosóficos, con las que Marías compartirá proyectos.

Con ocasión del Congreso Interamericano de Filosofía en Brasilia en 1972, conoció a un profesor de filosofía -A. L. Machado Neto- y a un grupo de estudiantes, que preparaban tesis doctorales sobre Ortega y el propio Marías. En 1975 y por invitación de este profesor, Marías acudió a Bahía durante quince días para tener seminarios filosóficos en la Universidad y fuera de ella, con estas jóvenes y orientar sus estudios de investigación.

"Me encontré, repentinamente, entre amigos: Machado Neto, su mujer Zahidé, vehemente, apasionada por todo; otros profesores; y sobre todo unas cuantas muchachas que me habían leído asiduamente, que conocían el pensamiento español como yo quisiera que pudiera decirse de los universitarios españoles. Fue poco tiempo, pero bien aprovechado. [...] Esta estancia en Bahía fue la mejor confirmación de que lo verdaderamente eficaz, lo que vale la pena, es la acción inmediata, máximamente personal. [...] El terreno estaba bien preparado por ese hombre de extraordinaria vocación intelectual que se llamaba Antonio-Luiz Machado Neto; sin él no hubiera sido posible; pero había forjado un núcleo de personas para quienes la filosofía existía de verdad, de tal manera que era, no ya una disciplina que se estudia o se cultiva, sino parte de sus vidas"<sup>627</sup>. Entre ellas, destaca a una profesora brasileña: "Era esta pequeña comunidad de Bahía un centro que me pareció ejemplar como forma de convivencia y amistad, a la vez que de convergencia, en distintos niveles, de vocaciones intelectuales. Quiero recordar en particular a una joven profesora, Marília Muricy, que desde entonces fue buena amiga mía, llena de entusiasmo, muy próxima a su maestro Machado Neto, con fina inteligencia y sensibilidad"<sup>628</sup>.

---

<sup>626</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, p. 516.

<sup>627</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 600-601.

<sup>628</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 601.

Otro caso muy interesante de relación con mujeres intelectuales es el contacto con el Instituto de Humanidades de Aspen (Aspen Institute for Humanistic Studies), en Estados Unidos, que Marías visitó en 1978, y que se había fundado por Joseph Slater y Waldemar Nielsen gracias a un impulso de Ortega, y a su exposición sobre lo que era el Instituto de Humanidades en Madrid. En ese viaje, y alternándolo con otras conferencias y ocupaciones, Marías asistió a varias reuniones de un grupo de estudio, el "Executive Seminar":

"[...] me pareció interesante por varios motivos. Los participantes eran hombres de empresa de alto nivel y relativamente jóvenes, algunos con sus mujeres, y otras mujeres que eran activas en su propio nombre. Estudiaban textos de autores clásicos relacionados con la sociología, la política y la economía, desde Aristóteles a Locke, Rousseau, Hegel o Marx; me sorprendió el trabajo serio que revelaban las discusiones; y todavía más la libertad y buena fe con que se enfrentaban con cualquier posición intelectual; no pude menos de pensar que no era fácil encontrar una actitud tan abierta en medios más estrictamente intelectuales, por ejemplo universitarios"<sup>629</sup>.

También en Estados Unidos, se pueden localizar a algunas intelectuales, dedicadas al estudio de sus obras, entre las que cabría señalar: Linda Bash, de Bowling Green University, autora de *The Social Structure of the United States in the Works of Julián Marías*, Cecilia Silva, de la Universidad de Oklahoma, Frances López Morillas, traductora al inglés de *José Ortega y Gasset: Circumstance and Vocation, Metaphysical Anthropology* y *Miguel de Unamuno* y la ya citada hispanista Beejee Smith. En Uruguay, en 1952, conoció a la escritora Susana Soca, editora de una revista lujosa y esmerada, *La Licorne*.

En Europa pudo conocer, con ocasión de sus viajes, a muchas mujeres intelectuales; por ejemplo, en un viaje a Palermo<sup>630</sup>, en sus viajes a Roma con ocasión de las reuniones del Pontificio Consejo para la Cultura, en la que conoció a la colombiana Ana M<sup>a</sup> Araújo, que preparaba una tesis doctoral sobre la antropología filosófica de Marías y para la cual ella se informó directamente con el filósofo<sup>631</sup>. Posteriormente, esta intelectual se dedicó a la enseñanza universitaria en Colombia.

En la misma Roma fue invitado por unos amigos intelectuales -movidos por Pietro Prini- para tratar sobre cuestiones antropológicas, en los que asistían mujeres interesadas sobre estos temas; de estos seminarios de estudio destaca su efectividad, por estar movidos por una auténtica amistad: "Lo

---

<sup>629</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 679-680.

<sup>630</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, p. 690.

<sup>631</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 815. La obra fue publicada como *La antropología filosófica de Julián Marías*. Editorial Catálogo Científico, Colombia 1986.



más interesante era que se producía un efectivo encuentro de personas como tales, que aportaban, más que unas “ponencias”, su realidad, que al cabo de unos días era realmente compartida”<sup>632</sup>.

En algunas ocasiones, pudo participar en algunos encuentros de intelectuales europeos, como Gabriel Marcel, a quien tenía en mucho aprecio y sobre cuya obra escribió varios trabajos. En un viaje a Royaumont conoció a una discípula del pensador francés, Jeanne Vial (Parain-Vial desde su matrimonio), profesora de la Universidad de Dijon. También en Francia conoció a la intelectual Clara Malraux<sup>633</sup>. De la misma manera, sus viajes a Alemania le permitieron conocer a algunas mujeres intelectuales, como Frau Vossler<sup>634</sup>.

Finalmente, y por supuesto, la atención de Marías a las mujeres intelectuales no descuidó a las españolas, como sucedió con diversos proyectos culturales, entre los que destacan el ya citado de *Aula Nueva* y el Seminario de Humanidades, puesto en marcha a partir de 1960 con la ayuda de la Ford Foundation y sus contactos en Estados Unidos, en el que se proponía impulsar la investigación y las publicaciones mediante un trabajo en equipo, para conseguir comprender la estructura histórico-social de España. En este Seminario participaron personas muy cercanas a Marías, entre las que se cuentan también tres mujeres intelectuales, además de Lolita, y también estaba abierto a otras personas: "Entre ellos quiero recordar a Miguel Martínez Cuadrado, Helio Carpintero, Gonzalo Anes, Carmen Martín Gaité<sup>635</sup>, Jorge Campos, María Cruz Seoane, Joaquín de la Puente, María Riaza, José María López Piñero, Francisco Aguilar Piñal, entre otros; Lolita asistía a las reuniones del Seminario, y en ocasiones algunas de mis discípulas americanas”<sup>636</sup>.

Se podrían encontrar otros muchos ejemplos, que muestran cómo Marías vio en las mujeres con intereses intelectuales excelentes colaboradoras<sup>637</sup>.

---

<sup>632</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 869.

<sup>633</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, p. 334.

<sup>634</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 338.

<sup>635</sup> Sobre esta escritora española, Marías escribió un elogioso artículo: “Carmen Martín Gaité”, disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/200/20000803.htm> y publicado en el periódico ABC el 3 de agosto del 2000 con ocasión de la muerte de la escritora. En él, Marías hace un repaso de su relación intelectual con ella y su colaboración en el Instituto de Humanidades.

<sup>636</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 409.

<sup>637</sup> Una muestra más de esta atención a la forma femenina de la razón vital y de la confianza en sus capacidades es el protagonismo que él quiso dar a otras intelectuales, como por ejemplo, Leticia Escardó, a quien propuso la dirección de la Revista *Cuenta y razón* (cf. L. ESCARDÓ: *Cuenta y razón*, nº 6, 2006); se puede consultar también la interesante última entrevista que ella le hizo a Julián Marías. En el número 141, dedicado en exclusiva a la memoria del pensador, están recogidos los artículos que algunas de sus amigas -también intelectuales-, de diferentes épocas, escribieron sobre él, como la compañera de estudios María Rosa Alonso -quien hace referencia a las colaboraciones en los *Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras* (4 números entre 1935 y 1936) y a otras dos publicaciones en las que comenta la obra de Marías: "De una generación", en el nº 11 de *Arte y Letras* y el capítulo dedicado a Marías en su obra *El curso del tiempo*. Otras mujeres que escriben sobre él son Margarita Benítez, Julia Churtichaga, M<sup>a</sup> Antonia Rodulfo, M<sup>a</sup> Lourdes Durán

Todos estos encuentros muestran sobradamente cómo Marías tenía puestas grandes esperanzas en la forma femenina de la razón y cómo sabía valorar la obra y la producción de la mujer intelectual; sus frecuentes viajes por Europa y por América han sido una ocasión para incrementar esta confianza en la inteligencia de la mujer y para impulsar su puesta en práctica.

### 3.6. Mujeres conocidas en sus viajes y reflexiones en sus libros sobre países

Al hablar de las mujeres reales en la vida de Marías y de su influencia en su interpretación de la misma, creo interesante atender a una faceta presente en el Marías *viajero*: el conocimiento de un país concreto a través de la amistad con una persona (normalmente una mujer) determinada, que sirve de orientadora en ese país: es el caso de Carmen Ortiz de Zevallos y Perú; las alumnas de Wellesley College y Estados Unidos; Shailaja Nikan y la India; Diva Ribeiro y Brasil; Esther Bouret y Puerto Rico (en otros casos, como Argentina o algunas regiones españolas, como Cataluña, era más bien la presencia de un amigo, Jaime Perriau en el primer caso).

Los libros de viajes de Marías representan un apartado ciertamente original, porque en ellos caben del mismo modo reflexiones sobre el paisaje y la arquitectura como sobre la modalidad de lo humano y sus costumbres. Constituyen por eso un punto de referencia obligado para muy diversos campos, entre los que no se descarta la sociología. En cierto sentido sigue el estilo de los escritores de la Generación del 98; pero a ello añade una actitud muy propia, que es ciertamente afectiva, y que tiene que ver con el "entusiasmo hacia la realidad"; más aún, con una actitud de amor: "La dificultad de entender un país que no es el propio es casi insuperable; y la condición primaria, inexcusable, es el amor. Esto explica que la vida internacional sea un tejido de errores inexplicables"<sup>638</sup>. El valor del conocimiento directo de un país es uno de los aspectos positivos de la globalización, siempre y cuando se haga desde uno mismo. En el caso concreto de Marías, sus frecuentes viajes han sido un método de conocimiento directo de la realidad, enlazado además con amistades de ese país concreto, y con el ejercicio constante del pensamiento como medio de comprensión del mundo humano. También en las *Memorias* sostiene sobre este aspecto:

---

Díaz, Pilar Martín- Guzmán, M<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín, María Ríaza, Mary G. Santa Eulalia, Beejee Smith Juhnke, Alicia Villar Ecurra, quienes destacan una y otra vez la cercanía humana de Marías y su impulso intelectual y vital.

El caso de M<sup>a</sup> Lourdes Durán Díaz es también destacable, porque en su artículo sobre Marías, "A mi querido maestro Julián Marías. In memoriam", del que ya hemos tratado, se refiere al impulso intelectual de Marías hacia los jóvenes, a los que ayudaba a descubrir la filosofía como vocación -además de la vocación personal-.

<sup>638</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 318.

"No es un azar que yo haya escrito tantos "libros sobre países", como suelo llamarlos, que no son, por supuesto, libros de viajes ni crónicas. Y no he escrito sobre todos los que conozco, y por supuesto en muy diversa proporción, a veces tras largo conocimiento. Me ha interesado sobre todo la forma de la vida, la variedad humana *biográfica* que cada país es, la manera de instalación del hombre -y de la mujer- en cada lugar, las relaciones históricas y actuales entre las diversas porciones del mundo"<sup>639</sup>.

Esto implica que un conocimiento directo de un país permite calibrar cómo son sus gentes, cómo son el hombre y la mujer, y cómo la relación que existe entre ellos, y que en algunos rasgos se diferencia de otros países. Por eso, sus reflexiones tienen un profundo valor antropológico.

Esta raíz afectiva, presente en la relación de Marías con los países que tuvo la oportunidad de visitar, es la que le permite conocer plenamente y valorar la modalidad femenina particular de esos países.

### **3.6.1. La mujer en Estados Unidos: La mitad femenina**

La mujer norteamericana ha sido una modalidad a la que Marías ha prestado una atención especial, dado que él se consideraba "escritor español y profesor americano", y profesor sobre todo en *Colleges* femeninos. Esta relación, por su interés en el pensamiento del autor, va a ser la primera a la que atendamos.

En la obra *Análisis de los Estados Unidos*, Marías introduce un artículo dedicado a analizar la realidad de los *Women's Colleges* y de la peculiaridad de la mujer americana. El primer contacto del pensador con Estados Unidos tuvo lugar al ser invitado por una profesora americana hispanista, Edith Helman, que conoció a Marías en los cursos del Instituto de Humanidades de Madrid, el año 1951; su propósito era en principio que sustituyera a Jorge Guillén, que estaba en ese momento en California. Marías tuvo ocasión de conocer los *Women's Colleges* en Wellesley; pero también frecuentó otras universidades estadounidenses, como la de Harvard, Los Angeles (California), Yale.

En el segundo tomo de sus *Memorias*, cuenta esta experiencia tan innovadora para él -y faceta suya escasamente conocida entre los españoles-, como profesor de las jóvenes americanas, impartiendo en el *Wellesley College* clases de Literatura española (curso general), Cervantes (primer semestre) y sobre Literatura hispanoamericana (segundo semestre): "Mis cursos eran en español [...];

---

<sup>639</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 838.

las estudiantes comprendían perfectamente, y la mayoría de ellas hablaba muy bien. [...] la relación fue [...] cordial, intelectualmente estimulante. Las recuerdo, con sus rostros y casi todos sus nombres, casi sin excepción. Algunas fueron amigas nuestras, y lo siguen siendo, aunque sean abuelas"<sup>640</sup>.

Este punto de partida, que debe ser considerado como un conocimiento directo y profundo, es el que le ha permitido reconocer en los *Women's Colleges* "la gran avanzada de la educación superior femenina"<sup>641</sup>, ya que han sido los primeros dedicados a la formación superior de la mujer desde el siglo XIX, cuando no existían centros específicos para ello, en una época en la que no era normal el acceso de la mujer a la educación superior. Aunque en la actualidad, lo más común son los centros mixtos, los diferenciados tienen un prestigio merecido, porque tienen algunas ventajas que no son posibles en centros masificados: ante todo la proporción favorable entre estudiantes y profesores, con la consiguiente cercanía entre ambos niveles -"Almorzaba en la Universidad, casi siempre con los estudiantes, que me divertían más que los profesores"<sup>642</sup>-; también destaca la posibilidad de discusión y de formación personalizada, el hecho de reservar espacios y tiempos para actividades artísticas y de ocio y el desahogo administrativo del cuerpo docente.

Especialmente sabroso era un factor, que permitía unir a profesores y estudiantes: "la convivencia entre estudiantes y profesores es mucho más fácil y frecuente en el pequeño *campus* donde al cabo de poco tiempo se conoce a todo el mundo"<sup>643</sup>. Si además se tiene en cuenta el ambiente natural grandioso del *campus*, la espléndida biblioteca y la selección de alumnas, se puede entender el entusiasmo de Marías por una obra educativa de estas características. Por un lado será importante la atención del filósofo hacia las alumnas americanas; por otra parte, hacia las profesoras, sus colegas profesionales. Pero este conocimiento va a implicar una tercera faceta de la mujer americana, que el pensador expresará en sus reflexiones sobre la sociedad norteamericana en su conjunto y el puesto de la mujer en ella.

En primer lugar, la atención de Marías se centrará en sus alumnas, esa modalidad de muchacha americana que se conoce como la *college girl*. Desde su punto de vista, una futura mujer de gran interés, porque recibía una formación humana e intelectual difícil de encontrar en otra parte y que

---

<sup>640</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 295. Como hemos recordado antes, para comprender la visión de Julián Marías sobre Estados Unidos, es necesario atender a su relación afectiva con las personas concretas. Se pueden consultar para ellos los siguientes pasajes de las *Memorias*: pp. 297-299, 306-307, 386-387.

<sup>641</sup> J. MARÍAS: *Análisis de los Estados Unidos*, en: *Obras VIII*, p. 118.

<sup>642</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 304.

<sup>643</sup> J. MARÍAS: *Análisis de los Estados Unidos*, en: *Obras VIII*, p. 119.

englobaba la educación personal, la atención a la originalidad femenina, la facilidad de expresarse, de viajar y de desenvolverse en cualquier situación, el tacto para tratar con cualquier tipo de personas. Esta formación se unía además a las cualidades que son propias de la juventud, como son la espontaneidad, la imaginación, la flexibilidad, la inventiva y la audacia.

A pesar de ello, el escritor distinguirá en sus escritos dos peligros para la realización humana de las jóvenes que se forman en los *Women's colleges*: el primero es la excesiva polarización hacia los jóvenes, con los que normalmente no conviven; y el segundo es el culto a la eficacia, y a la afirmación seca de sí mismas, con la consiguiente pérdida de su personalidad femenina como tal.

Ambos aspectos, tanto los positivos como los negativos de la formación impartida por los *Women's colleges* son una muestra de ventajas e inconvenientes para la educación diferenciada: es positiva en cuanto a fomentar la originalidad femenina y en cuanto a que se adapta mejor a los ritmos de maduración de la joven, pero tiene como contrapartida un cierto narcisismo de la joven, que pervive después cuando es mujer, porque está acostumbrada a vivir prescindiendo del sexo masculino, a no contar con él en sus acciones y decisiones y quizás a una excesiva atención a sus logros personales, y una carencia de objetivos colectivos. En algunos casos, este tipo de educación puede generar también un cierto temor hacia el joven chico, por el hecho de haberse encontrado siempre entre chicas y no saber cómo ni cuáles van a ser sus reacciones.

Marías, por lo tanto, ha sido consciente de los pros y los contras de la educación diferenciada y de la mixta. En todo caso, para las jóvenes de elevada calidad humana, estos centros suelen ser un medio de cristalización de su personalidad:

"Para la muchacha con calidad personal, capaz de exigirse a sí misma, con sensibilidad despierta y jerarquía en las cosas humanas, el *college* es una escuela admirable de formación. Su misma "irrealidad" es una virtud: en ese mundo mágico, casi siempre de belleza en paisajes y edificios, un tanto aislado [...], con tiempo libre y algunas horas tediosas, con estímulos intelectuales y espacios de calma, va haciéndose y madurando durante cuatro años, como una cristalización, dejando que se decanten y depositen en el fondo de su alma ciertas esencias que no se consiguen en vasijas más agitadas y tumultuosas"<sup>644</sup>.

También aquí se consigue la maduración como mujer; las jóvenes en estas condiciones de estudio y de modo de vida llegan a adquirir una "aguda e intensa conciencia de feminidad, una impregnación más honda de la condición de mujer, que me parece uno de los grandes valores de este

---

<sup>644</sup> J. MARÍAS: *Análisis de los Estados Unidos*, en: *Obras VIII*, p. 120.

mundo"<sup>645</sup>. Es, por eso, "la más americana de las muchachas americanas", ya que en estas jóvenes, alcanzaran sus máximas cotas los valores y posibles disvalores de la población americana.

De esas jóvenes destaca sus cualidades y sus defectos; respecto a los primeros, el máximo de naturalidad, espontaneidad, porosidad (referido a la receptividad, a la apertura característica del pueblo americano), *friendliness*, confianza, generosidad humana. En las *Memorias* hace una síntesis del carácter americano: "las mayores virtudes americanas: inteligencia, serenidad, moderación, espíritu positivo, un mínimo de hostilidad"<sup>646</sup>. Respecto a los segundos, esta espontaneidad puede degenerar en impulsividad, ligereza, superficialidad, falta de cautela, deshumanización en el trato. Pero el carácter americano, y especialmente el de la mujer americana, tiene que contar con el elemento de la apertura, que se traduce en la hospitalidad cuando se trata de las relaciones personales.

Ante todo, este tipo de educación es una posibilidad para alcanzar "uno de los tipos más acabados, intensos y atractivos de la mujer de nuestro tiempo"<sup>647</sup>. El hecho de que sea una posibilidad no implica necesariamente que todas las jóvenes que hayan participado o participen en estos centros universitarios alcancen esas cotas, sino que esta realización depende en gran medida de su voluntad personal y de su asimilación de las propuestas de ese centro. Evidentemente, es un tipo intenso y atractivo de mujer actual, pero siempre contando con la disyunción polar y con la referencia que la mujer tiene respecto del hombre; al alcanzar ella esa plenitud, de alguna manera, influye también en el hombre para que él también pueda conseguir un tipo de masculinidad acabado, intenso y atractivo.

De su experiencia como profesor, se deducen también algunos rasgos más, como es el interés que estas jóvenes mostraban hacia la cultura y lengua españolas: "Todo el *college*, en su parte española, estaba impregnado del influjo de Jorge Guillén, tantos años profesor allí, la figura central de los estudios hispánicos. Profesores y alumnas tenían admiración por él, por su persona, sus cursos y su poesía. Acababa de aparecer la cuarta edición de *Cántico*, aumentada como todas las demás, con muchas huellas de Wellesley, y comenté el libro y el escenario en uno de mis primeros artículos"<sup>648</sup>.

También tuvo ocasión Marías de conocer otras universidades, como por ejemplo la de Harvard, a la que fue invitado para impartir dos cursos de verano sobre Literatura Española, en concreto sobre

---

<sup>645</sup> J. MARÍAS: *Análisis de los Estados Unidos*, en: *Obras VIII*, p. 121.

<sup>646</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 385.

<sup>647</sup> J. MARÍAS: *Análisis de los Estados Unidos*, en: *Obras VIII*, p. 121.

<sup>648</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 296.

el Romanticismo, y otros sobre Ortega y Unamuno. Para él fue una ocasión de descubrir el gran interés que había en Estados Unidos por la cultura y pensamiento españoles: "En el curso sobre Romanticismo hice una experiencia interesante: leí a los alumnos grandes selecciones del drama de Zorrilla *Traidor, infanado y mártir*, sobre la figura de Gabriel Espinosa, el Pastelero de Madrigal, ahorcado como supuesto impostor del rey Don Sebastián de Portugal. [...] Me conmovió el entusiasmo de mis estudiantes americanos ante este drama, una de las obras más perfectas del teatro romántico. Años más tarde comprobé otra explosión parecida de entusiasmo, de un curso de muchachas americanas, cuando leyeron *Pepita Jiménez*, de Valera; efectos análogos producía *La voz a ti debida*, de Salinas; y, por supuesto, Antonio Machado, Unamuno, Ortega"<sup>649</sup>.

Su experiencia como profesor y las intensas relaciones intelectuales con jóvenes americanas muestran la enorme capacidad de trabajo de éstas, como el caso de la competente Mary Harris, investigadora de Unamuno. En otros fragmentos nos ha dejado los nombres de otras estudiantes americanas concretas: Juliette Wachtell, Bea Jacoby, Carolyn Lockwood, Janet Meyers (Hennick de casada) -quien realizó una tesis sobre Machado dirigida en parte por Marías, Louise Adams (Snell después de su matrimonio), Rosalie Henderson.

Con una de ellas, Beejee Smith, le unió una amistad muy profunda y duradera. El caso de Beejee es una de las muestras más claras de la especial amistad intersexuada que nace de los intereses comunes; en esta relación, el nexo maestro-alumna se transforma paulatinamente en una relación de amistad. La descripción de Beejee, con escasas líneas, alcanza no sólo su físico, sino también su carácter, su inteligencia; el fragmento revela que Marías era capaz de captar con profundidad todos los valores de la mujer, en este caso de la joven, y ver en ella no sólo la persona "actual", sino la posibilidad de realización como mujer:

"[...] Procedía de Hollins, también en Virginia; se había agregado al curso de Madrid. [...] Era de gran belleza, alta, rubia, con ojos azules y un aire de gran serenidad. Tenía veinte años, sabía muy bien español, que escribía con alguna que otra falta gramatical, pero con talento literario; era sumamente inteligente, comprendía muy bien cuanto se le explicaba, se interesó por la filosofía. Al final del curso habíamos llegado a ser muy amigos, sin que fuera obstáculo la diferencia de edad; había frecuentado mucho nuestra casa. [...] Después de casada, con un hijo y dos niñas gemelas, he

---

<sup>649</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 305.

continuado mi amistad, siempre con cariño e ilusión, con cartas, encuentros en Washington o en algún viaje suyo a Madrid"<sup>650</sup>.

En particular, Marías hace ver la honda influencia que la experiencia en España habían causado en el carácter y la personalidad de esta joven; ya cuando era una mujer madura quiso recuperar de algún modo la experiencia del "injerto español": "Beejee quiso revivir los días y lugares de su primera juventud, que tan honda huella habían dejado en ella, que tanto la habían enriquecido, empezando por el dominio de la lengua y siguiendo por ciertas complejidades y matices que sin la experiencia española no hubiera tenido"<sup>651</sup>. También es una amistad muy interesante, porque muestra cómo de una relación concreta, la amistad se traspasa a toda la familia: "En Washington, es decir, en Arlington, estaba Beejee, con su marido y sus tres hijos. Iba a verlos, a cenar en su casa, o a veces Beejee venía a buscarme a la biblioteca y almorzábamos juntos, en alguna ocasión con las niñas"<sup>652</sup>.

Lo más relevante de la relación con las jóvenes americanas es que fue *el medio principal para llegar a entender la realidad estadounidense*: "Y sería larga hacer la lista de las muchachas con las que tuve y he conservado una amistad muy valiosa, de gran atractivo y que me ha permitido entender muchas cosas"<sup>653</sup>. De nuevo, la relación de amistad se presenta como un nivel adecuado, quizás el más idóneo, para comprender una modalidad diferente de lo humano: el contacto de amistad es la clave para entender desde el fondo a un país y a una mentalidad.

A partir de 1962, también fue requerida la participación de Marías para colaborar con los cursos del Mary Baldwin College, por una profesora americana, Dorothy Mulberry, es decir, para continuar en España los cursos para americanas.

Los *junior years* fueron una ocasión para hacer presente en España la realidad americana, y de enriquecer a ambas partes, ya que las jóvenes estadounidenses veían a España con una mirada nueva, marcada por el entusiasmo y la apertura, y la situación cultural de España se veía favorecida por la presencia de una vitalidad cultural innovadora; de manera que el ambiente general de estos cursos se

---

<sup>650</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 430-431. Al tratarse de una amistad, se puede consultar la "otra cara", es decir, el punto de vista de la hispanista BEEJEE SMITH; una muestra de esta interesante relación intelectual-amistad, se puede encontrar en el artículo "Recuerdos de Julián Marías", escrito para *Cuenta y razón*, nº 141, con ocasión del fallecimiento de don Julián y que es una muestra del gran afecto mutuo. Referencias a otros encuentros con ella se pueden encontrar en J. MARÍAS: *UVP*, pp. 466 y 525-526.

<sup>651</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 704.

<sup>652</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 775.

<sup>653</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 431.



puede caracterizar en pocas palabras: "La amistad y la armonía eran perfectas"<sup>654</sup>. Para él fue una ocasión de seguir ejerciendo su doble profesión de "escritor español y profesor americano" en Madrid<sup>655</sup>. En varios fragmentos de las *Memorias* hace constar la excelencia humana de estos grupos de estudiantes americanas, que estaban unidos por intereses intelectuales comunes y por una sincera afición a la cultura española; sobre todo, se puede apreciar una valoración por la capacidad intelectual de la mujer y por la repercusión que una forma de inteligencia o razón específicamente femenina puede aportar al conjunto de una clase y a las relaciones humanas. Incluso se puede deducir la capacidad de liderazgo que es tan característica del joven pueblo americano, y que es ejercida desde la excelencia humana, más que desde el mando o el autoritarismo: "En general, la "clase" dejaba pronto de ser un grupo indiferenciado para convertirse en un conjunto de personas individuales, inconfundibles; en casi todos los cursos había algunas muchachas excepcionales, que daban un tirón hacia arriba al conjunto, hacían que perdiera toda posible mediocridad y alcanzara un nivel intelectual y humano que en otro caso no hubiera tenido"<sup>656</sup>.

Otros fragmentos son muy reveladores de la calidad humana de estas estudiantes; por ejemplo, las jóvenes americanas que estudiaron en la Casa Española del Mary Baldwin College: "No olvidaré nunca aquella convivencia con unas muchachas llenas de curiosidad y finura, que sentían por mi verdadero cariño, al cual se iban incorporando las nuevas. [...] Era asombroso todo lo que aprendían, más aún, lo que absorbían en sus vidas; cómo se iba operando en ellas el "injerto español", o consolidando en las que ya lo habían recibido en España"<sup>657</sup>.

---

<sup>654</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 323.

<sup>655</sup> Al comentar la desafortunada película, aunque de sugerente título *En busca del amor*, mediocre producción americana que muestra el viaje de tres jóvenes estadounidenses a España, Marías muestra cómo era en realidad este acercamiento, sin los tópicos y exageraciones a que la película está sometida; su opinión es muy valiosa, porque él fue testigo de este acercamiento de jóvenes americanas *reales* a la experiencia directa de España: "En todo caso [a pesar de los muchos errores de la película], hay algo que hubiera merecido una película: el descubrimiento de España por estas muchachas que, desde su generosidad vital, se enfrentan con un país distinto y extraño, lo van explorando, se equivocan y rectifican, lo malentienden y vuelven a mirar, se van impregnando de su sustancia. Si hay algo conmovedor, es esta asimilación de una nueva forma de vida, este encariñamiento con la lengua, el paisaje, los gestos, los modos de vivir, las costumbres, las comidas, las personas. Ese proceso, parecido a un injerto, en virtud de la cual la joven receptividad de estas americanas se enriquece y modifica con una nueva manera de ser y vivir" (J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías. Volumen I. Escritos sobre cine (1960-1965)*. Royal Books, S.L, Barcelona 1994, p. 456 (Fernando Alonso, compilador).

Esto significa que las jóvenes americanas daban una nueva visión sobre España misma, muy valiosa para los españoles: "Y entonces aparece una España que no es la nuestra, la de todos los días, [...] una España vista con retinas nuevas y limpias, ligeramente magnificada, idealizada, puesta en conexión con un pasado que olvidamos a menudo o invocamos en hueco. El que ha hecho la experiencia de este contacto de las chicas americanas con España podrá decir cuánto le han ayudado a veces a entenderla mejor, a reconciliarse con muchas vetas suyas, a recordar que lo trivial no es sólo trivial" (J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 456).

<sup>656</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 429.

<sup>657</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 466.

Pero la estancia de estas estudiantes era decisiva no sólo por el conocimiento "externo" de la cultura, sino, sobre todo, por el contacto personal que establecían con familias españolas y con los profesores, que se fortalecía aún más con los viajes de estudios; es muy interesante analizar esta relación, en el contexto de un acercamiento a la mujer americana, porque muestra hasta qué punto las posibles carencias de la educación americana (individualismo, carencia de una historia y de una cultura largas e intensas) eran paliadas por este tipo de cursos que recibían en España, en los que estaban presentes no sólo el interés por las humanidades, y el contacto con una larga historia -por ejemplo, en los viajes a Salamanca o Andalucía- sino también por un estrecho contacto humano con los profesores españoles<sup>658</sup>. En Estados Unidos, estos cursos eran reanudados, bajo la condición de "filósofo en residencia" de Marías y reavivaban el gran interés de las estudiantes americanas por la cultura española. En este aspecto, se puede decir que Marías ha sido un educador excelente para las jóvenes generaciones de hispanistas americanas, fomentando y ayudando sus investigaciones e intereses intelectuales.

La mujer americana, parecen sugerir estos textos, queda modificada muy positivamente cuando conoce de cerca y con detenimiento la riqueza cultural europea, de manera que su propia realidad personal es ya distinta, incluso en su manera de ver y considerar a Estados Unidos. Este aspecto es muy importante, porque revela que la riqueza de civilización europea es una de las mejores aportaciones a otros continentes, que quizás no cuentan, por diversos factores, con la diversidad de su cultura y de su historia.

Por distintas razones, como la extensión del criticismo y la excesiva prioridad de los aspectos sociales y políticos, incluso en la vida académica, se pueden constatar, a pesar de la permanencia del *sabor de la vida* en Norteamérica cambios profundos en la juventud y en la mujer americana a partir de la década de los 60, particularmente en el ámbito universitario, que han traído como consecuencia una variación vital: desde el entusiasmo analizado, hacia la actitud de la indiferencia, el pasotismo, la apatía e incluso la mediocridad.

Estos rasgos y esta problemática son quizás las que se pueden encontrar en la juventud americana actual, como consecuencias a largo plazo de esa actitud.

---

<sup>658</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 428-729. Este tipo de viaje a Andalucía tuvo consecuencias para ambas partes: tanto para las estudiantes americanas, que descubrían con entusiasmo una España vivida directamente, como para los profesores españoles, que al explicarla se hacían conscientes de su riqueza y eran capaces de ver lo propio con ojos nuevos; para el propio Marías esta experiencia significó el origen de la obra *Nuestra Andalucía* (En: *Obras VIII*).

En segundo lugar, habría que analizar también el contacto con algunas profesoras americanas, entre las que destaca a Katherine Whitmore, Edith Helman<sup>659</sup>, Phyllis Turnbull y Dorothy Mulberry:

"La mujer americana me pareció siempre de una variedad que podía ser -ciertamente no siempre- admirable. Había renovado mi amistad con Katherine Whitmore, a quien había conocido en Madrid, excelente profesora de Smith College, mujer de gran distinción y belleza, *every inch a lady*, como se dice en inglés, sin pedantería profesoral, que había conocido a todos los grandes intelectuales españoles y había sido amiga de ellos. Era viuda hacía muchos años; hablaba de "mi adorado marido", con alegría: se notaba que para ella contaba más haberlo tenido ocho años que haberlo perdido. Se ha dicho que *La voz a ti debida* se había escrito pensando en ella; no lo sé; lo único que puedo decir es que lo merecía"<sup>660</sup>.

En otros viajes a Estados Unidos, Marías mantuvo el contacto con ella, destacando que era una mujer "admirable, llena de belleza, distinción e inteligencia"<sup>661</sup>.

Con Edith Helman y Phyllis Turnbull le unió el interés de interrelacionar la cultura americana con la española en los cursos para americanas en España, en los que María colaboró con un gran interés y dedicación<sup>662</sup>.

Pero hemos aludido a un tercer aspecto importante, en la consideración del filósofo hacia la mujer americana, esta vez en conjunto, como miembro de la colectividad que es la sociedad americana. Serán los escritos en los que hable directamente sobre "la mujer americana": "Por la

---

<sup>659</sup> Esta profesora de español en Boston, hispanista y estudiosa del siglo XVIII español, era especialista en Goya. Fue directora del Instituto Internacional en Madrid, de 1949 a 1950. En la entrañable correspondencia entre los escritores Pedro Salinas, Jorge Guillén y Gerardo Diego, por ejemplo, aparece su nombre asociado a los mejores nombres de la Generación del 27. Así, en la carta dirigida por Jorge Guillén a Gerardo Diego desde Wellesley el 14 de junio de 1949 le dice: "Mi querido Gerardo: Tengo mucho gusto en presentarte a Mrs. Edith F. Helman, profesora de español en Boston y eminente hispanista. Es, además, muy amiga nuestra, de Pedro y mía, y cuanto más la conocemos, más motivos encontramos para quererla y admirarla. Mrs. Helman viene estudiando, desde hace ya varios años, el siglo XVIII español. Es posible que, cuando ella pase por Santander -y por la Biblioteca Menéndez y Pelayo- tú te encuentres en esa ciudad. Te agradeceré que la ayudes como santanderino y como profesor" (P. SALINAS, G. DIEGO Y J. GUILLÉN.: *Correspondencia (1920-1983)*. Pre-Textos. Valencia 1996, pp. 212-213).

<sup>660</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 306. Esta suposición ha resultado ser cierta, como ha mostrado Enric Bou con la publicación del epistolario entre ambos, que ya mostramos al hablar de la influencia de Salinas en Marías; sin juzgar la legitimidad de esta relación entre el profesor español y la profesora americana -de hecho, alude al aprecio auténtico de Katherine Whitmore por su marido-, Marías apunta a que, a su calidad como mujer correspondía realmente una obra del calibre de *La voz a ti debida*. Es decir, su altura humana y su relación entrañable con la cultura española habían hecho que realmente ella hubiera sido un factor de inspiración para Pedro Salinas.

<sup>661</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 584.

<sup>662</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 322-323. Fue él mismo quien propuso los profesores para impartir los cursos: Enrique Lafuente Ferrari, Salvador Fernández Ramírez, y también colaboraron en ellos Jimena Menéndez Pidal y el pintor Alfredo Ramón, un selecto equipo para impartir una formación profunda y completa a las jóvenes americanas que iban a estudiar a Madrid.

índole de mi ocupación, por tratarse de una universidad femenina, había hecho sobre todo la experiencia de la mujer americana. Siempre he creído que la mujer es, con gran diferencia, la más importante para el hombre, y naturalmente, a la inversa. El que esto no suela verse ni creerse me parece uno de los rasgos más inquietantes de nuestra época"<sup>663</sup>.

La realidad de la mujer americana representa una modalidad original, en comparación con la mujer europea por diversos aspectos, entre los que cuentan la relación que tiene consigo misma y con la otra dimensión sexuada, distinta a la que existe en otros países, y que es la clave de comprensión de muchos aspectos de la vida cultural.

Marías ha analizado los procesos de cambio experimentados por la mujer norteamericana durante el siglo XX, que permiten comprender su instalación sexuada actual.

A partir de 1950 se comienza a observar en la mujer americana un visible cambio: desde el propósito de ser eficaz, sobre todo profesionalmente, con un cierto matiz de agresividad y de afirmación de sí misma, experimenta un viraje hacia una instalación vital marcada por la serenidad, la jovialidad y naturalidad. El cambio más positivo es la calidad profesional de la mujer americana, pero que no se convierte en valor absoluto, sino que se combina con la conciencia del propio valer y con el atractivo y otros valores específicamente femeninos.

Este cambio se debe a múltiples condicionamientos sociales y culturales, pero sobre todo hay que tener en cuenta la reivindicación de un puesto en la sociedad por parte de la mujer en la época anterior a 1950, con lo cual se explica esa actitud vital de autoafirmación excesiva, así como la agresividad; en la época posterior, las jóvenes americanas ya se encuentran con esos logros asimilados a su forma vital, y por lo tanto, su actitud normal y su instalación vital varían también y se sitúan acorde con esa circunstancia, pudiendo mostrar su valor como mujeres: "Las americanas más jóvenes han aceptado su condición femenina con naturalidad y complacencia; las anteriores, si no me equivoco [...] sentían a veces su feminidad como un "contratiempo", o bien, cuando conseguían superar ese sentimiento ligeramente penoso, la afirmaban "triunfalmente""<sup>664</sup>.

Estas dos actitudes conllevan también sendas posiciones de la mujer hacia el hombre: en el primer caso, la mujer es más exigente y tiene un matiz de rivalidad, incluso de hostilidad; en el segundo, el valor dominante es el *partnership*, que supone compañerismo, amistad, amor, y por lo tanto no existe esa actitud de enfrentamiento. El lado negativo de esta segunda actitud es la

---

<sup>663</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 306.

<sup>664</sup> J. MARÍAS: *Análisis de los Estados Unidos*, en: *Obras VIII*, p. 124.

condescendencia fácil, incluso con los defectos; desde el punto de vista de Marías, el compañerismo o la amistad no tienen por qué implicar una fácil aceptación del otro, sino al contrario: el/ la verdadero/ a amigo/ a es capaz de exigir la autenticidad, precisamente porque existe un vínculo afectivo fuerte que hace ver cómo podría ser mejor la otra persona.

La mujer americana está presente, *como mujer*, en gran medida en la vida social, más incluso que en otros países, y esto es debido a la nivelación social, a la vida doméstica no tan absorbente como en Europa (quizás hoy día este aspecto no es tan patente, sino que existe una gran similitud entre las mujeres de ambos continentes, por la extensión de los medios de comunicación) y a la presencia social de todas las mujeres desde la juventud en la vida social, hecho que no era tan normal en Europa por esas fechas.

Pero esta presencia social de la mujer no es definida como "igualdad" con el hombre, sino que se refiere más bien a una diferenciación de pretensiones masculinas y femeninas y a un respeto mutuo de unas por otras, con lo cual la vida social cuenta con la mujer y con sus deseos, de modo colectivo, y esto se nota en la organización de la vida cotidiana y en el trato común entre ambos sexos.

La principal diferencia entre la presencia social de la mujer americana y la europea está fundamentalmente en la conciencia que tiene de sí misma, hecho que tiene repercusiones para el mismo país:

"Las mujeres la ejercitan [la iniciativa] lo mismo que los hombres, aunque no de igual manera ni en la misma dirección; porque hay que advertir desde luego que no existe "igualdad", sino una peculiar diferenciación de las pretensiones femeninas y masculinas, sin subordinación de las primeras a las segundas. Las mujeres americanas están en todas partes porque están *en sí mismas*"<sup>665</sup>.

Este hecho, que existan en *situación de igualdad* las pretensiones o deseos masculinos y los femeninos, es una muestra de la madurez humana de Estados Unidos, es decir, madurez como civilización. En este "estar en sí" como toma de conciencia de su propio valer, *no frente al hombre, sino junto a él*, tiene una gran importancia la belleza de la mujer, que es una muestra de esa presencia activa y consciente de la mujer: "Hay que decir que esa evidencia [inmediata de la mujer americana en la vida social] es sumamente placentera, porque la belleza y esmero de la mujer norteamericana

---

<sup>665</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 458.

son, tomados estadísticamente, muy grandes; hay que empezar por ahí, porque es lo primero que se ve, y, a la vez, lo más importante y que explica otras muchas cosas"<sup>666</sup>.

Entre esas "otras muchas cosas" habría que contar, al menos en la época en la que Marías escribe, con el respeto del hombre hacia la mujer, hacia su forma de ser persona; pero no menos en la relación de una mujer hacia las demás mujeres. Al ser libre interior y exteriormente para ser ella misma y para poder cultivar lo mejor de sí, no existe de modo tan vehemente como en otros países europeos la tendencia a la comparación, porque cada mujer es, si vale la expresión, "la mejor ella misma"; de este modo, al estar segura de lo que es y tiene, es también más libre interiormente para saber captar y aceptar de un modo maduro y receptivo la valía de otras mujeres.

El también escritor norteamericano Harold Raley ha sabido seguir esta *pista estética* abierta por Marías, para revelar la profunda importancia que el cultivo de la belleza tiene para la mujer, individualmente, pero también a nivel social<sup>667</sup>:

"el cuerpo constituye la representación o sugerencia fundamental de nuestro concepto de la belleza. Según Marías, es el *objeto estético primario*. Decía Ortega que la vida es un género literario, por cuanto somos autores de la nuestra. Marías pretende algo más atrevido: que el cuerpo humano es una obra de arte. Cumple la función semántica propia del arte de un modo mucho más profundo e inmediato que las artes plásticas o la literatura. No todo el mundo puede expresarse como artista o escritor en el sentido convencional, pero todos lo hacen de un modo radical en la figura que crean y muestran al mundo mediante su cuerpo. Por medio de vestidos, cosméticos, adornos, gestos y maneras "realizamos" y comunicamos semánticamente nuestro ser íntimo, es decir, nuestra vida tal como la concebimos y soñamos. *Podríamos decir que el cuerpo es una permanente metáfora de nuestra vida*"<sup>668</sup>.

Desde este punto de vista, que tan bien ha sabido captar Raley, la mujer americana es libre para cultivar en sí esa obra de arte y para plasmar con su cuerpo su ser íntimo, en el sentido de expresar socialmente cuáles son sus pretensiones como mujer y cuáles sus deseos, y hacer que estos sean tenidos en cuenta al mismo nivel que los del hombre y respetados tanto como los masculinos.

---

<sup>666</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 458.

<sup>667</sup> H. RALEY: *La visión responsable. La filosofía de Julián Marías*. Prólogo de José Luis Pinillos y traducción del inglés por César Armando Gómez. Espasa-Calpe, Madrid 1977. Se puede consultar especialmente el capítulo V de *La visión responsable*: "El arte y la realización de la vida" y también el artículo "Hacia una teoría estética en Julián Marías", en: *Hispanófila*, 41.

<sup>668</sup> H. RALEY: *La visión responsable*, pp. 186-187.

En el cultivo de la belleza de la mujer y la consecución de una presencia social agradable, hay que contar con varios factores: "una buena combinación racial, una alimentación adecuada, una limpieza más difundida que en casi todo el mundo, un frecuente cuidado del cuerpo y, sobre todo, una gran elevación del nivel social inferior [...]"<sup>669</sup>. Todo ello, unido con el esfuerzo de la mujer americana por serlo y por actuar como mujer hacen que su presencia social sea efectiva y su influencia como mujer, un hecho patente: "[Excepto casos aislados] las mujeres americanas circulan elásticas y seguras, esbeltísimas, bien marcados los signos de su feminidad, aureoladas por una cabellera que a menudo resplandece, serenas y sonrientes, confiadas, seguras de sí mismas y de su mundo"<sup>670</sup>.

Podría parecer que se está señalando aquí a un cierto tipo de mujer dominante o provocativa; pero esta posible objeción es refutada al alegar la ausencia de vanidad, por lo común, en la mujer americana, incluso contando con una gran belleza, y de su inocencia en la relación con su cuerpo y en su mostración -que no exhibición-: "Todo esto, si se interpreta, lleva a la conclusión de que la relación de la norteamericana con su cuerpo, su sexo y el otro no coincide con las que existen en otros lugares. Es muy poco "presumida", mucho menos que la española, la francesa, la italiana o la criolla; [...] tiene, por tanto, un margen mayor de espontaneidad. De otro lado, no olvida que es mujer -como parece acontecer a veces a la inglesa y a la alemana-; tiene conciencia habitual de su cuerpo y de que este es atractivo; pero sin insistencia y con un mínimo de malicia"<sup>671</sup>.

La mujer americana, pues, sabe combinar inteligencia y belleza, sin que ninguno de los dos elementos salga perdiendo, y con una seguridad en sí misma que no es imposición o prepotencia arrogante frente a los demás ni mucho menos frente a otras mujeres; simplemente, busca en primer lugar estar feliz consigo misma y esta seguridad en sí misma irradia hacia el exterior. Desde esta instalación consciente en el propio sexo, la mujer americana es capaz de ser en cierto modo independiente de la opinión de los demás, y, por tanto, tiene una libertad interior que no es indiferencia o apatía, sino autenticidad, y se traduce en un deseo de ser ella misma; quizás la imagen lírica más fiel de esta modalidad de mujer es *La voz a ti debida*, de Salinas, en la que se expresa un tipo de mujer en el que, efectivamente, como ya analizamos, están presentes ambos elementos, inteligencia y belleza.

---

<sup>669</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 458.

<sup>670</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 458.

<sup>671</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 460.

Más aún, teniendo en cuenta que la norteamericana no es exclusivista, en el sentido de que prescinda del otro sexo, sino que cuenta con la presencia y el trato con el hombre de un modo también único:

"[...] en un grado mayor que en otras partes, viven desde su propio fondo, no apoyadas desde luego en el varón. Hay en ellas más iniciativas y menos respuestas [en el sentido de ser pasivas]; conviven con los hombres en un mundo común, en el cual se sienten legalmente instaladas; [...], se relacionan con éstos en pie de igualdad y con ellos "comparten" el mundo. Esto da un carácter peculiar al trato entre hombres y mujeres en los Estados Unidos. [...] la reacción de la mujer norteamericana hacia el hombre es, ante todo, de atención e interés, de "contar con él"; esa relación es, además, en principio, cordial y positiva: a las mujeres les "parecen bien" los hombres, se complacen en su existencia o su presencia [...] la mujer americana, en la medida en que experimenta simpatía, admiración o afecto hacia los hombres, lo manifiesta con toda naturalidad, en una actitud que -salvo el "rendimiento"- recuerda a la tradicional del varón europeo respecto a la mujer. Esto da un tono singularmente cordial, cómodo y amistoso a la convivencia en los Estados Unidos"<sup>672</sup>.

En este aspecto, tiene mucho que ver la paridad en la educación y en el trabajo profesional, es decir, tanto el hombre como la mujer americanos están presentes en las aulas y en el mundo del trabajo, pero cuentan con una instalación sexuada segura, y esto hace que las relaciones entre ambos estén marcados no por la competitividad primariamente -aunque no se descarta su existencia-, sino más bien por el compañerismo en el mejor de los sentidos y por la amistad, basados en la madurez como personas y en el respeto mutuo.

Sin embargo, como en cualquier modalidad de mujer (también la europea), la mujer americana se hace en referencia al hombre, en la relación que éste tiene con ella, y que en ocasiones no es directa, sino indirecta, a través de la literatura, de las artes, de la representación de la mujer; en este sentido concreto (no en los otros antes examinados), la mujer americana está "todavía en camino"<sup>673</sup>. En este aspecto se puede observar una gran diferencia entre la mujer americana y la europea: "[...] a la mujer europea la ha inventado en enorme proporción el varón, la ha imaginado, le ha propuesto -y en buena medida impuesto- su "personaje", su proyecto o figura de tal mujer. El norteamericano ha cooperado en otro grado en la creación de su compañera; se ha hablado mucho del *self-made man*;

---

<sup>672</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 461.

<sup>673</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 463.



con mayor razón se ha inventado y proyectado a sí misma, sin excesiva ayuda -y en todo caso, sólo ayuda"<sup>674</sup>.

También en este fragmento se pueden descubrir aspectos tantos positivos como negativos en el proceso de realización de ambas formas de mujer: para la europea ha estado más presente en su historia la presencia y la voz del hombre, pero esto puede traer, si se elimina el justo equilibrio entre ambos, una actitud de imposición por parte del hombre; para la americana, el curso de su joven historia ha sido distinto, y esto la ha llevado a buscarse a sí misma, a veces con ausencia del hombre; también en este sentido, no existe el equilibrio mencionado, porque se prescinde de la "mitad masculina" de los Estados Unidos.

Marías ha sabido reconocer todos estos elementos, y su actitud ante la mujer americana es la de la admiración, pero a la vez un deseo de perfección, por los aspectos de los que carece: "Todo esto nos lleva a la conclusión de que la mujer norteamericana, que es maravillosa, está todavía en camino, sin acabar de hacer. Y hay el riesgo de que, por su cómoda instalación en la vida, por sus indudables perfecciones y primores, caiga en el estado de satisfacción de sí misma, de "suficiencia"; esto sería un error, porque el hombre -y *más* la mujer- es el ser constitutivamente *insuficiente*; si así aconteciera, la mujer americana podría acaso petrificarse en formas provisionales [...]"<sup>675</sup>.

Admiración también por los logros que ha sabido realizar la americana, y que se plasman en la sociedad: "En los Estados Unidos, una buena parte de la creación del país ha correspondido a las mujeres casi solas: han sido las educadoras, las realizadoras de grandes fragmentos de la cultura nacional. Creo que lo han hecho muy bien, mientras los hombres, por su parte, ponían en marcha la economía, la agricultura, la industria, la administración -en todo lo cual las mujeres han cooperado de un modo egregio"<sup>676</sup>.

Sin embargo, los grandes cambios que ha experimentado la sociedad hacen que no sólo el hombre en un campo o la mujer en otro, sino que *ambos colaboren juntos* en la construcción de un progreso no sólo técnico o material, sino humano: "[...] hoy las cosas están muy complicadas; para todo hacen falta todos. Y, muy principalmente, para hacerse a sí mismos como humanos"<sup>677</sup>.

---

<sup>674</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 462.

<sup>675</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 463.

<sup>676</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 463.

<sup>677</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 463.

En este proceso humanizador y de colaboración entre hombre y mujer para asegurar la mejor marcha del país, la relación básica debe ser comprendida como una amistad a gran nivel, en la que cada parte debe cumplir unos requisitos determinados, para que sea no sólo auténtica sino además efectiva: "Las mujeres de los Estados Unidos van a tener que esperar a exigir más a los hombres; no más rendimiento, más esfuerzo, más riqueza, más técnica, más atenciones, más ayuda, sino más calidad humana, más perfección varonil, más imaginación. Los hombres deberán aprender a decir más y mejores cosas a las mujeres; y éstas a oírlas; las mujeres, así interpretadas, inventadas, descubiertas, podrán lanzarse a la gran empresa de la colonización de sí mismas. [...] Para esa perfección de América harán falta millones de horas de conversación -amistosa, jovial, conmovida, apasionada- entre un hombre y una mujer"<sup>678</sup>.

De esta actitud de amistad, que debe permanecer por debajo de toda otra forma de relación, es como puede avanzar en realidad el progreso humano. En otro sentido, también este tipo de relación ha sido la establecida por el propio Marías en su contacto con la educación superior en Estados Unidos; es a través de la relación con estas entusiastas estudiantes americanas como Marías ha llegado a un conocimiento tan directo de Estados Unidos: "Yo llevaba muchos años de convivencia con estudiantes de los Estados Unidos, con claro predominio femenino; había anudado relaciones duraderas de amistad con algunos, con más frecuencia y proximidad muchachas; mi cultivo y estimación de la amistad intersexuada, que se remontaba a mi primera juventud, había tenido un enérgico complemento al incluir esa otra forma de feminidad, que no son muchos los que conocen. La experiencia de *Mary Baldwin* significó una mayor cercanía, cualitativamente valiosa"<sup>679</sup>.

Finalmente, solo resta señalar que la relación de Julián Marías con Estados Unidos le marcó profundamente, para su vida, para su obra, y esta influencia sólo se puede entender desde la amistad: "Los Estados Unidos, tal como los viví, *me pasaron*, dejándome una huella, como una primera capa de pintura sobre la cual se iban a ir depositando muchas más, a lo largo de los años. Esta primera fue una extraordinaria dilatación de mi vida, algo que no es muy frecuente: la amistad con un país"<sup>680</sup>. Amistad que -no se debe olvidar- comenzó y se intensificó con jóvenes mujeres americanas.

---

<sup>678</sup> J. MARÍAS: "La mitad femenina de los Estados Unidos", en: *Los Estados Unidos en escorzo*, en: *Obras III*, p. 463.

<sup>679</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 429.

<sup>680</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 307.

### 3.6.2. La mujer en Israel

Israel fue visitado por Marías en dos ocasiones, la primera de ella, cuando contaba 18 años, en el crucero por el Mediterráneo organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid, en el verano de 1933, del cual es buen testigo el diario de viaje *Juventud en el mundo antiguo*, escrito que recopila las diferentes etapas.

Pero sobre todo, para la consideración de este apartado, es interesante detenerse en su segundo viaje, en el verano de 1968, ya como pensador reconocido, invitado por la Academia de Ciencias y Humanidades de Israel, que dio como resultado la obra *Israel: una resurrección*. La narración de la experiencia, tan interesante, por lo que significaba en relación con la constitución del primer país judío de la Antigüedad, y la gestación de la obra, se puede consultar en el segundo tomo de las *Memorias*<sup>681</sup>.

El acercamiento de Marías al pueblo judío no parte tampoco de cero, sino que es necesario contar con su conocimiento de la historia de España, y de la conocida convivencia con otras culturas durante la Edad Media<sup>682</sup>; a pesar de ser una minoría y no existir en sentido estricto una "España judía" ni una equiparación con el elemento musulmán o cristiano, sí se puede decir que es necesario atender a su condición española, que es precisamente uno de los elementos que Marías señala en *Israel: una resurrección*, aludiendo a la pervivencia de la lengua española y a la posibilidad de actualizarla como un reto para la cultura española<sup>683</sup>.

Marías no se refiere directamente a la mujer judía, pero sí a los rasgos generales del pueblo judío, que pueden ser también aplicados a ella: es una variedad de lo humano en la que se combinan el desconsuelo y la esperanza, la capacidad de recurrir al pasado y de creación mirando al futuro. Las persecuciones y sufrimientos experimentados a lo largo de la historia -la más reciente, en el siglo XX- podría decirse que ha afinado su inteligencia, siguiendo la opinión orteguiana: "El dolor, el divino pedagogo, ha utilizado a las almas israelitas, ha dado a este pueblo unas energías ardorosas que le hacen el más apto para las labores sublimes. [...] Por las venas judaicas ya solo fluye espíritu: filosofía, revolucionarismo, lirismo [...]"<sup>684</sup>. El espíritu hebreo se ha forjado en el dolor y lo ha transformado en pura energía psíquica y en inteligencia.

---

<sup>681</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 501-508.

<sup>682</sup> Se puede consultar para ello: J. MARÍAS: *España inteligible*, pp. 134- 135.

<sup>683</sup> J. MARÍAS: *Israel, una resurrección*, en: *Obras VIII*, p. 180 y ss.

<sup>684</sup> Cf. J. MARÍAS: *Israel, una resurrección*, en: *Obras VIII*, p. 148.

Tiene una fuerte conciencia de pueblo, y esto implica que la tradición -aunque actualizada- tiene mucho peso y a la vez explica la pervivencia de las redes familiares, incluso sociales (se puede consultar el capítulo sobre los *kibutzim* o colonias colectivas<sup>685</sup>); ciertamente, el papel de la Biblia en este sentido como factor de unidad religiosa y de pueblo no se da en ningún otro caso. Pero a la vez, es un pueblo con una gran capacidad de adaptación -Marías habla de cuatro variedades de judíos, según las coordenadas geográficas en las que se han afincado-, y en este aspecto, los judíos y las judías tienden a vivir en las grandes ciudades de los pueblos a los que han emigrado durante la diáspora, a aprender muchos idiomas, a tener un alma plural y cosmopolita (por ejemplo, pueden sentirse profundamente alemanes o norteamericanos y a la vez, sin perder en nada su condición de judíos), a adaptarse a nuevas tareas profesionales. De este modo conjugan con maestría pasado y futuro, la costumbre y la empresa a realizar. También explican estos elementos el rasgo de su laboriosidad.

Este curioso equilibrio es el que explica que afrontara con entusiasmo la tarea de la construcción del Estado de Israel a partir de 1948 y se sintiera un pueblo llamado a realizar un proyecto común. El éxito de esta empresa es, no sólo un logro de un pueblo particular, sino en cierto modo, universal: "Donde alguien no es libre, nadie es enteramente libre [...]; la libertad que Israel proporciona a los judíos, al liberarlos, libera al resto de la humanidad de la servidumbre que era el oprimirlos, aún sin querer. [...] Israel es la prenda que puede probar la nueva "inocencia" del resto del mundo, que puede permitirle olvidar una culpa histórica y mirar con más serenidad al futuro"<sup>686</sup>.

El símbolo de Israel como síntesis de todos estos elementos podría ser precisamente una mujer joven, con capacidad de apertura y diálogo; sería el caso de una amistad real entablada por Marías en Israel: "una muchacha morena, hermosa, de grácil figura y andar cadencioso. "Podría ser el símbolo de Israel", le dije a mi compañero. Este la llamó y le dijo en hebreo mi comentario. La muchacha sonrió complacida y hablamos un rato en francés, porque procedía de Marruecos. Mi compañero me sugirió que le hiciera una fotografía; le pregunté si no le importaba, y se la hice, y a mi vuelta a España se la mandé"<sup>687</sup>.

La mirada interpretativa de Marías sobre este país influye también sobre la realidad de la mujer judía, como describe en un encuentro en Argentina; la opinión del filósofo sobre la realidad de Israel produjo -en este caso particular, pero también podría suceder en otros muchos- una toma de

---

<sup>685</sup> J. MARÍAS: *Israel, una resurrección*, en: *Obras VIII*, pp. 171-175.

<sup>686</sup> J. MARÍAS: *Israel, una resurrección*, en: *Obras VIII*, p. 190.

<sup>687</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 506.

conciencia de la propia identidad: "Una muchacha, hija del vicepresidente [de la Asociación Judía de Argentina], hizo que este me presentara [...]. Me dijo que pertenecía a una familia judía muy activa, pero que nunca se había sentido judía hasta que leyó mi libro. Fue lo que más me conmovió y me alegró de haberlo escrito"<sup>688</sup>.

La modalidad israelí de la mujer, por lo tanto, expresa una síntesis armoniosa entre pasado y futuro, entre tradición e innovación, y la capacidad para participar en empresas comunes; se puede resaltar también su aptitud flexible para la adaptación a las diferentes culturas, a la vez que es capaz de mantener su propia identidad. Su resistencia a las adversidades es transformada en nuevas posibilidades de enfrentarse al mundo.

### 3.6.3. La mujer en la India

Marías visitó este país en el verano de 1959, con ocasión del Congreso Filosófico Indio en Mysore, significó la experiencia de "otro mundo", de lo enteramente ajeno a Europa y Occidente<sup>689</sup>. Esta experiencia dejó en él una huella perdurable porque India es Oriente, pero lo es en un sentido distinto a los pueblos árabes, a China o al Japón, a Indonesia o Thailandia, ante todo porque está apoyada sobre una conciencia de aceptación de la realidad; esta aceptación no es mera pasividad, sino una capacidad de fusión especial con el entorno y con la naturaleza y que se traduce en una vida colectiva peculiar, instalada en un sólido nivel de humanidad, a pesar de las circunstancias de extrema pobreza y las carencias sociales y económicas del país.

Una mirada profunda revela la relación, que a primera vista podría parecer inexistente, entre India y civilización. Ésta existe porque en el país todo está penetrado de sentido y, sobre todo, porque en ella vivir es convivir (ya que la vida es ante todo, personal y relacional).

Si hay una fórmula que puede resumir la vida social de este país, que Marías visitó con un intento de comprensión hacia lo extraño, es "*unlucky but happy*" (infortunado pero feliz). Estas claves son las que permiten comprender muchos de los aspectos sociales y también de la modalidad de la mujer que Marías encontró: desde el proverbial pacifismo indio hasta la relación indisoluble ser

---

<sup>688</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 508.

<sup>689</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 403-407 y J. MARÍAS: *Imagen de la India*, en: *Obras VIII*, p. 197. En la relación de Marías con la India se puede aludir también a su precocidad infantil como novelista, que le hizo previvir este país imaginativamente con 10-11 años, y con una fuerte carga de espíritu de aventuras y de lirismo; a esta curiosa faceta de jovencísimo novelista alude al comienzo de *Imagen de la India* (J. MARÍAS: *Obras VIII*, p. 195) y en las memorias (J. MARÍAS: *UVP*, p. 403).

humano/ naturaleza o la intrínseca religiosidad<sup>690</sup>. El sabor de la vida en la India, a pesar de las dificultades que un occidental podría encontrar innumerables, es intenso; hecho que podría ponerse en relación con la afición del indio por el cine, que le permite a la vez ingresar en la ficción y gustar la realidad intensamente.

El indio, sea cual sea su condición social, es noble: "Nobleza. Es la palabra que me evoca la gente de la India. Desde las clases más altas -exquisitas damas de Calcuta o de Mysore, que saben unir la libre naturalidad a un sosiego y un "retiro" casi desconocidos ya en Occidente- [...] hasta los hambrientos"<sup>691</sup>.

Nobleza que se expresa en la dignidad y belleza, incluso en situaciones de máxima pobreza; en el caso de la mujer, esta combinación es descrita en varias ocasiones; la india tiene una elegancia intrínseca -que parte de la ya nombrada actitud de aceptación de la realidad- y una sabiduría vital que se expresan en una mirada intensa y penetrante, intuitiva y comprensiva: "Muchas personas van mal vestidas, con guñapos, alguna vez casi desnudas; pero las mujeres tienen una elegancia extrema, y desde lejos parecen siempre reinas, con la majestad del *sari* de color brillante, el andar armonioso, la frecuente belleza"<sup>692</sup>.

En otros casos destaca que la belleza puede convivir en medio de la pobreza o la miseria deprimente. Las mujeres indias expresan, por tanto, con su presencia, la pura elegancia en la simplicidad; aunque también evocan, como las bailarinas rituales, el paso al mundo de la irrealidad, tan presente en el ambiente indio. Sin embargo, son las mujeres normales las que, en todo caso, podrían servir como símbolo de la India:

"¿Cuál es la inspiración más auténtica de la India, cuál es su gesto más íntimo y verdadero?  
¿No serán las bailarinas rituales -joyas en el rostro, vestidos suntuosos, un cascabel en la trenza, que subraya el ritmo, gestos irreales, sabiamente prefijados -el puente que permite pasar de un estilo a otro

---

<sup>690</sup> J. MARÍAS: *Imagen de la India*, en: *Obras VIII*, respectivamente pp. 224 y 205, 216 y 223.

<sup>691</sup> J. MARÍAS: *Imagen de la India*, en: *Obras VIII*, p. 204.

<sup>692</sup> J. MARÍAS: *Imagen de la India*, en: *Obras VIII*, pp. 210-211. En los comentarios de cine que realizó Marías para *Blanco y Negro*, se puede encontrar un artículo dedicado a una película india, en la que está presente una figura de mujer que corresponde con esta descripción, donde destaca la elegancia y la dignidad en el porte. Es el titulado "Otros mundos", dedicado a la película *El mundo de Apú* (*Apur Sansar*), del director Satyatic Ray, en la que la muchacha protagonista es Sharmila Tagore, que cubre el papel de Aparna, con "una dulce belleza adolescente" (J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 195). Por otra parte, la película es también testigo de otra forma de cultura -otro mundo, de ahí el título-, junto con otra figura de la vida y de los grandes contrastes existentes en la India. Al referirse al carácter de la mujer india, el rasgo más sobresaliente es la nobleza y la distinción, en un nivel que parece haberse perdido en Occidente, como la expresión de la dignidad del hombre a pesar de las condiciones externas adversas.

[de la irrealidad a la realidad]? Pero yo, a última hora, me quedo con la simplicidad simbolizada en el *sari*, la trenza y la sandalia. Y acaso la impresión artística más fuerte sea afín con ella"<sup>693</sup>.

Durante su estancia allí pudo conocer a personas de las más variadas condiciones sociales, pero como tipo humano, destaca una elegancia y distinción humana que encontró admirables. Entre ellas se pueden destacar dos, una mujer adulta y otra joven, que fueron, respectivamente, un acercamiento político-social y otro respecto a las nuevas generaciones de la India: la primera fue la Gobernadora de Bengala y la segunda, la hija del Presidente de la Universidad de Mysore.

En Calcuta fue requerido por *the Governor of Bengal* directamente y pudo visitarla en el palacio de gobierno: "[...] era una mujer, sumamente distinguida, colaboradora de Gandhi en su juventud, de Nehru después, en la lucha por la independencia. No se me ocurrió que *Governor* fuese en aquel caso femenino, que una mujer estuviera al frente de los treinta millones de habitantes de Bengala -ahora serán muchos más-. Era muy inteligente, y nuestra conversación no fue para nada convencional"<sup>694</sup>.

La muchacha india, Shailaja, era hija del Presidente de la Universidad, Nikam, es un ejemplo muy interesante de la capacidad de Marías de conectar muy especialmente con los jóvenes, desde el ámbito personal, a pesar de las diferencias de mentalidad y de cultura. En su caso, los lazos de amistad van más allá de los momentos concretos de encuentro o diálogo, y se extienden a diferentes momentos de la vida.

De nuevo resalta el hecho de que esta relación de amistad sea entablada con una joven con inquietudes intelectuales, de manera que quedan patente la confianza de Marías en las capacidades humanas de la mujer:

"Y a pesar de todas las distancias, en la India anudé algunas buenas amistades. El presidente de la Universidad de Mysore, Nikam, nos recibió acompañado de su hija Shailaja, que hizo con nosotros todas las excursiones por el estado. Era una muchacha muy joven, de veinte años, pero parecía todavía más joven, poco más que una niña. Nos sentamos juntos en varios viajes de autobús, hablamos largamente, naturalmente en inglés, que no era ni mi lengua ni la suya. A pesar de ello, de las enormes distancias, nos sentimos amigos. Cuando salimos de Mysore, quedó en ir a despedirnos; no llegó, y le dejé unas líneas de despedida. [...] Pasó mucho tiempo en los Estados Unidos -es una importante psicóloga- [...] Volvimos a verla mi mujer y yo en Ámsterdam, nunca se interrumpió aquella amistad

---

<sup>693</sup> J. MARÍAS: *Imagen de la India*, en: *Obras VIII*, pp. 218-219.

<sup>694</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 406.

nacida en unos cuantos ratos de conversación hace cerca de treinta años. [...] La amistad es posible aun con enormes distancias, cuando no se olvida que se trata de personas"<sup>695</sup>.

De la modalidad india de la mujer se puede deducir, por lo tanto, la expresión de la elegancia y la nobleza, aún en condiciones sociales humildes, que parte de su aceptación de la realidad y la posibilidad de una elevación cultural de este enorme país, contando con las capacidades humanas de las mujeres intelectuales indias.

### 3.6.4. La mujer en Japón

Este exótico país, visto desde los ojos occidentales, fue visitado por Marías con ocasión de una invitación realizada por el embajador de este país, Sumio Edamura, quien asistía a sus conferencias en Madrid<sup>696</sup> y quiso que el filósofo escribiera sobre la sociedad y la cultura japonesa. Con la colaboración del embajador de España en el Japón, Camilo Barcia y la colaboración de varias universidades japonesas, Marías viajó al Extremo Oriente en 1986, con un programa de actividades culturales. La gestación de estos viajes se puede leer en el apartado "Japón", de *Una vida presente III*<sup>697</sup>.

El mismo Marías se mostró muy interesado ante la idea de realizar este viaje, y a la vez abierto para conocer una realidad humana nueva de forma directa, sin dejarse llevar de ideas preconcebidas o de pensamientos de otras personas: "La perspectiva de conocer el Japón me parecía sumamente atractiva; sabía lo que se puede saber por haber leído algunos libros y artículos, pero estaba seguro de que el país sería muy diferente; a lo sumo se pueden conocer datos, pero ninguna realidad humana se puede agotar en ellos. Lo importante era verlo, estar allí, percibir lo que de fisiognómico tiene una realidad colectiva, cuyo componente decisivo es, en fin de cuentas, un conjunto de personas individuales, con rostro, gesto, voz -y acaso palabra-"<sup>698</sup>.

Sus primeras impresiones sobre la ciudad de Tokio fueron de inmensidad, novedad y desorientación, aumentado por el cambio de alfabeto, aunque también destaca su belleza, por la situación de la ciudad en un enclave marítimo; asimismo, el japonés medio sabe combinar espacios urbanos con el respeto a la naturaleza. De su sociedad, lo más sobresaliente es el carácter trabajador

---

<sup>695</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 406-407.

<sup>696</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, p. 815.

<sup>697</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 871-872.

<sup>698</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 871-872.



del japonés: "Los japoneses trabajan enormemente, y todos, y de manera inteligente, como hay que hacerlo y no como dispone el capricho -o las malas pasiones-. Cuando se piensa en esto se comienza a entender"<sup>699</sup>. Y también es importante destacar su sentido de la lealtad, que les lleva a permanecer de por vida ligados a una empresa determinada.

Marías realizó allí diversas actividades culturales, entre ellas conferencias en la Universidad de Tokio y en la Universidad Sophia, en la Universidad Nanzan (en Nagoya), en Kyoto, ciudad que le pareció, en conjunto y por sus habitantes, como lo más refinado de Japón: "En Kyoto encontré verdadera elegancia unida a una gran vitalidad -a veces se cree que son inconciliables-, una tradición actualizada y sin arcaísmo. Si el Japón en su conjunto intentara aproximarse a lo que, al parecer, espontáneamente, existe en Kyoto, sería un país admirable"<sup>700</sup>. También visitó la Universidad en Tenri, un gran centro religioso y Nagasaki.

En concreto sobre la mujer japonesa, destaca al visitante europeo su pulcritud y su deseo de estar bien presentada; en este punto coincide con el hombre japonés: "Pronto me sorprendió su compostura, el hábito de ir bien vestidos, y no sólo porque económicamente “pueden”, sino sobre todo porque “quieren”, al revés de lo que sucede en nuestros países. [...] Los japoneses [...] van correctísimamente vestidos; y cuando hace calor se quitan las chaquetas y muestran pulcras camisas, en su mayoría blancas, con entonadas corbatas. De las mujeres habría que decir otro tanto, aún con mayor esmero, con alguna variedad, sin salir de un estilo occidental bastante homogéneo; los kimonos son infrecuentes y por lo visto muy costosos"<sup>701</sup>.

Sus viajes por el metro, siguiendo la costumbre orteguiana, proporcionaron a Marías una rápida teoría estética sobre los rostros de las mujeres japonesas y sobre su actitud vital predominante: "Entre las mujeres me pareció percibir una enérgica diferencia generacional: las maduras o viejas tienen un

---

<sup>699</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 875.

<sup>700</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 876.

<sup>701</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 873. Sin conocer presencialmente esta cultura oriental, en sus escritos también Ortega se plantea las diferencias respecto a Occidente, especialmente en los usos sociales; como es sabido, la educación y la extremada amabilidad de los orientales es un hecho que contrasta con otras formas de cultura. En *El hombre y la gente*, Ortega hace notar que en Japón y China los modos sociales son especialmente llamativos en este aspecto: "La cortesía ha sabido lograr sus formas más perfectas, ricas y refinadas en los países cuya densidad de población era muy grande. De aquí que llegase a su máximo donde ésta es máxima, a saber, en Extremo Oriente, en China y Japón, donde los hombres tienen que vivir demasiado cerca los unos sobre los otros. [...] Sabido es que el europeo produce en China la impresión de un ser rudo, grosero y profundamente mal educado" (J. ORTEGA Y GASSET: "El peligro que es el otro y la sorpresa que es el yo", en: *El hombre y la gente*, VII, en: *OC X*, p. 253). Sin ser necesariamente verdad la última afirmación, ya que depende de los comportamientos en los casos particulares, sí que se puede tomar como válida la referencia a la cortesía oriental.

aire de subordinación, de resignación, con un punto de melancolía; las más jóvenes, con un aire más seguro y alegre, pisan más fuerte, como si el mundo fuera más suyo"<sup>702</sup>.

De la misma manera, los niños y especialmente las niñas japonesas muestran un gran esmero en su presencia física: "Hay que agregar que se ven niños y niñas por todas partes. Bien vestidos y alimentados, limpios, cuidados, con gorritos amarillos y camisas uniformes, sacos de comida, en visita constante de museos y templos. Las muchachas de colegio son alegres, graciosas, sonrientes, con voces dulces y tenues, que parecen suaves maullidos"<sup>703</sup>.

Japón fue también una posibilidad para encontrarse con intelectuales, como por ejemplo un matrimonio de profesores en la gran biblioteca de Tenri: "Encontré allí un matrimonio de profesores que conocían muy bien mi obra, tenían mis libros; y cuando, no sé cómo, surgió el título *España como preocupación* y cayeron en la cuenta de que su autora, Dolores Franco, era Lolita, mi mujer, tuvieron una explosión de emoción y encontraron que “sus dos maestros” habían estado casados tantos años"<sup>704</sup>. Del mismo modo, en sus conferencias y encuentros tuvo oportunidad de constatar que había un gran interés por la cultura española, entre los ambientes intelectuales, y que había un número considerable de personas que sabían hablar español, por la claridad fonética y la relativa sencillez del castellano, en comparación con el japonés.

Su viaje al Japón significó el encuentro con una cultura totalmente nueva y única, de gran solidez y vigencias arraigadas: "Estaba seguro de haber entrado en contacto con una forma de humanidad nueva, intensa y fuerte, difícil de comprender, con la cual habría que contar. No era fácil olvidar el Japón, desentenderse de él. No sentía la tentación de “reducirlo” a lo ya conocido y familiar. Sería menester saber más cosas; pero sobre todo *pensar*: es la única forma de digerir lo que la vida nos da”<sup>705</sup>.

Esta experiencia le permitió, de vuelta a España, y a impulsos de Sumio Edamura, realizar una conferencia sobre el Japón en el Instituto de España y escribir algunos artículos sobre el tema.

### **3.6.5. La mujer andaluza y la mujer catalana en las obras de viajes**

Hemos aludido hasta ahora a las consideraciones y amistades de Marías fuera de nuestras fronteras, pero también ha habido una reflexión conjunta del pensador sobre la mujer española en dos

---

<sup>702</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 874.

<sup>703</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 874.

<sup>704</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 877.

<sup>705</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 878.

regiones específicas, regiones conocidas en sus viajes y repensadas en las obras *Nuestra Andalucía* y *Consideración de Cataluña*. De manera significativa, estas dos obras se han incluido acertadamente en el mismo tomo de las *Obras completas* que los libros de viajes anteriores, exceptuando las reflexiones sobre Japón. La mirada de Marías ante cualquier paisaje humano ha sido la de la amistad, la del intento de comprensión. La misma simpatía que ha mostrado en su acercamiento a la mujer americana la ha mostrado también hacia la mujer española<sup>706</sup>.

Dos avisos previos: no deben entenderse estas referencias como un exclusivismo, ya que deben ser complementadas con el capítulo dedicado a las mujeres reales en la vida del filósofo, donde aparecen mujeres que pertenecen a otras regiones. También debe ser desechada desde el principio, al afrontar este tema, una actitud regionalista o mucho menos provincianista. Más bien el punto de vista a adoptar es el siguiente, el que él ha tenido cuando ha tratado con españoles y españolas: "Cuando el español -hombre o mujer- sale bien, tiene un grado de realidad, un sabor, un relieve, difíciles de encontrar en otras partes. [...]. Desde hace mucho tiempo, el español está casi siempre por debajo de sí mismo; y esto es más verdad aún de la española: las mejores son increíblemente logradas"<sup>707</sup>. Es decir, como un modo de buscar esa excelencia humana.

La consideración exacta y el punto de vista de Marías tienen que ver más bien con la inserción de España y su realidad humana -también, por ello, la mitad femenina de España- en el conjunto de Europa, según se deduce de estas dos obras y de las constantes referencias de Marías en otros textos a la inserción de España en Europa y de ésta, en Occidente<sup>708</sup>.

---

<sup>706</sup> En este sentido, Marías ha compartido el entusiasmo por sus compatriotas femeninas con otros intelectuales del s. XX, como Madariaga, quien en su obra sobre las mujeres españolas escribió, con su español elegante: "Contra este peligro [de la uniformidad de la edad contemporánea] la naturaleza ha otorgado a la mujer española una fuerte originalidad que halla su expresión en el carácter y en la fuerza. [...] En pocos países del mundo le será posible a una mujer joven y de buen parecer realzar sus dotes naturales de modo más espléndido que en España; y conste que este esplendor no se logra con metales, gemas y lujo, sino por mera combinación de materiales sencillos, color, estilo y una belleza natural accesible a todas las clases y aún quizá de tono más bien popular. España es hoy [en 1975] un país joven. La proporción demográfica de la juventud es muy alta. Las mujeres gozan de plena libertad para instruirse, trabajar, ir y venir como les place. Reforzadas por la confianza en sí mismas que cobrarán de la conciencia de sus dones, podrán hacer frente al porvenir con tanta seguridad como las de sus hermanas de cualquier país que sea" (S. DE MADARIAGA: *Mujeres españolas*, p. 49).

<sup>707</sup> J. MARIAS: *Los españoles*, en: *Obras VII*, p. 126.

<sup>708</sup> Sin intentar ser exhaustiva en el tema de los escritos de Marías sobre Europa, que se merece también investigaciones posteriores, algunos de los que podrían resultar relevantes son los siguientes: Un punto de partida obligado sería *La rebelión de las masas*, de Ortega, en el que el filósofo trata el tema de Europa y la formación de un estado europeo; en Marías se pueden encontrar los siguientes escritos: "El pensamiento europeo y la unidad de Europa en *El intelectual y su mundo* (1950), "Sobre Europa" en *El oficio del pensamiento* (1956), "El proyecto de Europa" en *Los españoles* (1960) y el apartado "Europa" en *La justicia social y otras justicias* (1979). También la serie de artículos incluida en *Los españoles* sobre la intensa actividad intelectual en España: "Veinte años de vida intelectual española", "El horizonte intelectual de España", "La situación intelectual de la inteligencia en España", "España contemporánea en la cultura universal" y "Una Europa abreviada en Lourmarin". Es un campo muy interesante para investigar con profundidad,

A modo de aclaración, es necesario señalar que Marías no trata este tema directamente como tal; es decir: no ha reflexionado sobre lo que significa *la mujer andaluza* o *la mujer catalana*, aunque en otros textos es patente su admiración por esta forma concreta de lo español (como en las referencias a su propia madre, contenidas en el capítulo sobre las mujeres reales); sin embargo, de las obras dedicadas a estas regiones se pueden encontrar algunas indicaciones que pueden hacer valiosa una reflexión aplicada a este contexto, y también una consideración muy interesante de Andalucía o Cataluña como escenario para la vida.

En las siguientes reflexiones, no se intenta ensayar una mirada uniformadora o generalizadora; al contrario: se intenta deducir cómo es la forma de vida de la mujer andaluza o catalana mediante el ambiente natural y urbano que la rodea, dejando por supuesto claro que no es una afirmación de que todas las mujeres andaluzas o catalanas sean así, sino de que las condiciones que rodean sus vidas pueden favorecer a que lo sean; también hay que tener en cuenta que la época de redacción de la obra -1966- conlleva unas condiciones que en la actualidad pueden haber variado en gran medida, por ejemplo, en cuanto a ritmos de vida o al urbanismo. De la obra de Marías, por lo tanto, se toman los elementos positivos, que pueden aclarar *antropológicamente* el distinto sabor de vida que está presente, en términos generales, en la mujer andaluza o catalana.

Es muy interesante considerar también el contexto en el que la obra sobre Andalucía fue escrita (en un viaje con un grupo de americanas jóvenes), porque explica muchos elementos de la obra y el entusiasmo de mostrar lo propio, que es visto, a través de otra nacionalidad, con nuevos ojos<sup>709</sup>.

Al referirse a Andalucía, hay que tener en cuenta, ante todo, el papel que la Historia juega en la constitución y en la conciencia de sí que tiene Andalucía y el resto de España<sup>710</sup>: no sólo es una tierra con un largo y fecundo pasado (a la Andalucía tartesia se le superponen la fenicia, la prerromana, la

---

porque Marías revela no sólo la fecundidad y la creatividad del pensamiento español del s. XX, sino también su originalidad que le hacen merecedor de un puesto justamente ganado en la vida cultural europea.

<sup>709</sup> Cfr. la gestación de las obras en J. MARÍAS: *UVP*, pp. 450-452 (*Nuestra Andalucía*) y pp. 452-457 (*Consideración de Cataluña*).

<sup>710</sup> Por ejemplo, sostiene el filósofo en *España inteligible*, p. 116: “Andalucía, desde antes de la romanización, por supuesto cuando se convirtió en la Bética, luego dentro del reino visigodo [...] parece haber tenido una fuerte personalidad, con algunos rasgos de sorprendente constancia. La imagen “arabizada” de Andalucía no carece de fundamento; pero habría que tomar en serio esa expresión: Andalucía *arabizada*, no “árabe”; lejos de ser una creación de los árabes, Andalucía preexiste milenariamente a su invasión; es “recubierta” por ella, que deja huellas profundas; pero una enorme porción de lo que se considera árabe era simplemente andaluz, y lo encontraron los últimos dominadores, como otros más antiguos [...]. Hay que hacer grandes descuentos de las interpretaciones vigentes, y volver a considerar Andalucía como un factor decisivo en al génesis y figura de España”. Es decir, que estaríamos ante una tierra de profunda personalidad, donde el sabor de la vida cotidiana y de sus gentes subyace a los que han pasado por ella.

romana, la visigoda, la musulmana y la cristiana, de tal manera que es uno de los pueblos con más larga historia de Europa), sino además de una gran riqueza, que se manifiesta en su naturaleza, en su arquitectura, en su cultura, en su arte, en su gastronomía incluso; sobre todo se puede constatar cuando el visitante llega a Andalucía, porque capta el contraste de esta tierra con el resto de España o con aquella de la que procede. La sensación global es la del sentirse "cautivado", encantado, de alguna manera se cae en la "sima de lo inmemorial", de lo que no está datado. Esta fascinadora impresión es a la vez una envolvente dulzura y una tensión; se podría decir que Andalucía, al menos en la perspectiva considerada por Marías, es una tierra en la que se busca la autenticidad, y por ello, también impulsa a quien la visita a que la busque en sí mismo/ a.

Si estas características ambientales se aplican a la vida humana, y en este caso, a la mujer andaluza, el resultado podría ser el siguiente: la mujer andaluza, incluso aunque no cuente con una amplia cultura, es consciente de su larga historia y de un rico patrimonio (en el caso de la mujer intelectual, el conocimiento es más amplio o puede estar más fundado), de manera que le da una seguridad sobre sí y una instalación en la realidad que van más allá de la mera aceptación, y se traducen en entusiasmo: "Ninguna región de España ha tenido nunca mayor complacencia en sí misma que Andalucía. El andaluz [de igual manera, la andaluza] ha solido considerar que su condición de tal era una fortuna, un don del cielo, una gracia particular, más o menos merecida"<sup>711</sup>; más aún, esa relación con su tierra, que siente más que otros habitantes respecto de la suya, es entendida como una especie de pasión: "Yo diría que el andaluz [también, por supuesto, la andaluza] está "encantado" de serlo [...]: está sometido al encanto o hechizo de esa condición, arrastrado por ella, no con "la fuerza del destino", sino con el arrebató de la seducción"<sup>712</sup>.

En esta actitud no se encierra un desprecio por lo otro; es una pertenencia se podría decir que espontánea, en el mejor sentido del término, como sinónimo de directa, sincera, que debe ser entendida en relación con la cualidad de la gracia, también atribuido clásicamente a los habitantes de esta región.

"Gracia" que es mucho más que la capacidad de bromear, o el ingenio; está relacionada con la elegancia vital, con el garbo al que ya hicimos alusión en el capítulo de Ortega referido a la mujer criolla como la actitud del "lujo vital", con la constante elección y el rechazo andaluz a hacer cualquier cosa o a vivir de cualquier manera. La gracia andaluza revela no sólo una actitud entusiasta

---

<sup>711</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, p. 445.

<sup>712</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, p. 447.

ante la vida, sino también una capacidad de elegir siempre las mejores opciones; por esto puede ser definida como "lo superfluo necesario".

Esta capacidad eligente se muestra en todo lo referente a Andalucía, en el urbanismo, en la arquitectura, en la estética de cada calle y cada rincón; en último término, esta "exterioridad" es una muestra del carácter andaluz, que está marcado por dos actitudes: *el buen gusto* y la *razonabilidad*; es decir, que en todo lo que hace (también la mujer andaluza) imprime estas dos características y excluye la inerte indiferencia o rutina o el capricho. El resultado es la plenitud de realidad, en el sentido de que en Andalucía todo es importante y el sabor de la vida cotidiana es ya valioso de por sí -al estar excluidos la rutina y el capricho, la vida misma es más intensa-; la vida de la mujer escapa así de la falsedad, y consigue niveles más altos de personalización que en otras regiones. La contrapartida de este hecho es la posible tentación del narcisismo: encerrarse en la propia realidad y pasar por alto la pertenencia a otras unidades superiores o considerarse superior a otras regiones; ambas tendencias son equilibradas por el hecho de la ya mencionada *razonabilidad*. O la posible actitud de la mera imagen tópica de una región fiestera y poco productiva, intelectualmente hablando, olvidando con ello un enorme segmento de realidad.

Si en la vida humana es necesaria la alternancia de lo propio y lo externo, la intimidad y la colectividad, en Andalucía la síntesis de los dos elementos es lograda de una forma asequible; de hecho, en una de las piezas arquitectónicas andaluzas, el patio, se puede contemplar ya esta alternancia entre "ensimismamiento y alteración". El patio es, según Marías, un "dentro pero fuera", porque es una interioridad "pero esa interioridad se asoma a la calle, hace discretas señas a los que pasan, permite una fugitiva mirada sin insistencia"<sup>713</sup>; es una pieza que pertenece a la ciudad, pero es a la vez un estar retirado de ella: "El andaluz [la andaluza] no está encerrado en su patio [...] sino retirado a él, desde la calle que continúa presente, ahí fuera"<sup>714</sup>. Aplicado a la forma de vida de la mujer, una alternancia de estas características significa que la andaluza tiene una capacidad de combinar de una manera fluida la extroversión y la introversión, la dimensión social y la dimensión personal e íntima, incluso se podría decir que es capaz de combinar de un modo único la espontaneidad -una cierta picardía- con la discreción. Es decir, traspasando a la vida particular la forma de vida que representa el patio, significa que es *una modalidad de mujer capaz de estar en sí pero a la vez en la realidad externa*.

---

<sup>713</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, p. 437.

<sup>714</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, p. 438.

Desde esta doble dimensión, que coexiste de un modo que no es posible en otras latitudes, se puede comprender la dimensión imaginativa del andaluz/ la andaluza, incluso su peculiar forma de combinación de alegría y melancolía. La clave de comprensión de este fenómeno es el hecho de que la andaluza combina tanto la realidad como la irrealidad, pero sobre todo, apoyada en el ámbito en el que vive, se inclina a la segunda: a la tendencia a desear, y esto produce a la vez alegría y melancolía:

"Por aquí [por el deseo de plenitud vital de la andaluza] se debería buscar la clave de esa extraña mezcla de alegría y tristeza que siempre se ha encontrado en Andalucía. Ninguna región tan jocunda, divertida, exultante como Andalucía. Ninguna región tan profundamente melancólica, tan dramática, con una llamada tan honda hacia una pena inconsolable. ¿Por qué? [...] Andalucía es una tierra de deseos, no una tierra voluntariosa. [...] El deseo es mucho más amplio que la voluntad; se puede desear... todo: lo posible y lo imposible, lo inconciliable, lo presente, lo futuro y también lo pasado, lo que se quiere, lo que no se quiere y hasta lo que no se puede querer. Es abarcador, envolvente, quizá irresponsable. Pero es la fuente de la vitalidad"<sup>715</sup>.

Desde este punto de vista, en el que la capacidad de desear se une con la vitalidad, se puede comprender la gran imaginativa andaluza, que se manifiesta incluso en la rica producción, a lo largo de la historia, de arte y de literatura. Esta vitalidad se aplica a la forma misma de vivir: la andaluza es capaz de imaginar, de inventar, proyectar y desear, porque está instalada de tal forma en su realidad cotidiana, que lo irreal es un elemento más de lo real. Esto no quiere decir que sea un modelo de mujer desequilibrada o imaginativa en extremo, sino lo contrario: que es -o podría ser- un tipo de mujer más equilibrada, ya que el elemento de la irrealidad, en su justo lugar, es un ingrediente de la vida humana tanto como la realidad.

Este equilibrio, conseguido o posible, se traspasa también a las relaciones con el hombre; según Marías, la fascinación de la tierra andaluza puede ser definida como un cierto "erotismo" -en su libro *Nuestra Andalucía* ha dedicado un capítulo a hablar sobre "el erotismo de la tierra andaluza"-, pero no tomando este término en un sentido sexualista, sino en el sentido de que en ella existe un ambiente propicio para las *mejores relaciones humanas entre el hombre y la mujer*, por los elementos citados anteriormente: la belleza y el atractivo de la naturaleza, que implican a todos los sentidos, el sabor de la vida cotidiana, la autenticidad, la alternancia entre la convivencia y la intimidad, la combinación de alegría y melancolía, la primacía de lo vital sobre lo económico o lo

---

<sup>715</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, p. 477.

utilitario. Todo esto conduce a que, en Andalucía, sea cotidiana una instalación en la vida en la que el placer, sin ser buscado directamente, sobrevenga a la vida por sí solo y dé a cada faceta vital una función nueva, subordinadas todas al objetivo plenamente humano de "disfrutar de la vida". En este modo de vida, hay que tener en cuenta el factor de la holgura, que implica no una superabundancia, sino un margen respecto a lo imprescindible; de este modo la holgura permite establecer una cierta distancia mental con la realidad y en consecuencia, un espacio de libertad.

Al tener valor *cada vida individual*, Andalucía hace posible que las relaciones personales sean también más auténticas y, en consecuencia, que la doble dimensión sexuada de la persona alcance también un sabor pleno; a modo de aclaración, el "erotismo de la tierra andaluza" implica una instalación vital enérgica, tanto en el caso del hombre como en el de la mujer, y a la vez, las actitudes antes citadas del rechazo a la inerte indiferencia o al capricho arbitrario, por lo tanto, un respeto a la otra forma de ser persona:

"En la realidad física de Andalucía, paisajes y ciudades, en lo que históricamente se ha hecho -y todavía está presente-, se ve una jugosidad, una ausencia de sequedad, tan frecuente en otras partes, una *delectatio*, que es el clima adecuado desde el cual se puede realizar la dual, polar, disyuntiva convivencia humana, aquel sistema de referencias desde el cual se viven recíprocamente el hombre y la mujer, y que introduce el *argumento* básico y originario de la vida. La reja, las macetas, el hilo de agua que mana de la fuente y da clausura a la plaza mínima, me parecen el símbolo y a la vez la huella que en la ciudad ha dejado el sesgo erótico con que Andalucía ha visto venir las cosas de la vida"<sup>716</sup>.

En este sesgo erótico tienen que ver otros elementos, también válidos en la educación sentimental, y que son el clima cotidiano de la vida en Andalucía, que en otras latitudes es un esfuerzo adicional por realizar, para lograr ese "clima adecuado" (no sólo físico, que además, es también favorable en Andalucía, sino sobre todo humano); estos elementos son: la gran dosis de lirismo, la personalización de las cosas, el carácter individual y no colectivo, la ausencia de colosalismo y la dulzura del ambiente, que permite una transición fácil entre la intimidad y lo exterior.

Quizás el ambiente más propicio para el nacimiento de esta disyunción polar es el elemento arquitectónico de la plaza andaluza, que se caracteriza por las pequeñas dimensiones y por su capacidad de favorecer el diálogo, más bien personal que grupal, en un ambiente de intimidad, según sugiere Marías:

---

<sup>716</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, pp. 458-459.



"[Los compases o pequeñas placitas] son *remansos* en que la vida se represa y se detiene; instrumentos del sosiego, pausas de calma en el movimiento urbano [...] las placitas andaluzas han sido hechas para la noche, que es cuando están verdaderamente habitables [...]. En las placitas andaluzas hay siempre poca gente, y esto quiere decir *algunas personas*; no son órganos de la vida colectiva, sino de las relaciones interindividuales"<sup>717</sup>.

De este modo, tanto el ambiente como las relaciones personales auténticas, son la clave de la felicidad personal en esa tierra de deseos que es Andalucía; en ella se encuentra el ambiente adecuado para que vida biológica, vida personal y vida colectiva estén engarzadas y puedan ser un soporte adecuado para la plenitud humana de hombre y mujer. De hecho, el ambiente andaluz parece ser el más adecuado para combinar convivencia y soledad, que son las dos claves de la felicidad humana, cuando están perfectamente equilibradas: "Los dos puntos sobre los que se articula la posibilidad de felicidad humana en la vida cotidiana son la convivencia y la soledad"<sup>718</sup>.

Marías parece señalar, por lo tanto, que Andalucía es una tierra en la que la felicidad de la mujer (y del hombre) es posible, porque su pretensión de felicidad es enormemente alta. Y se refiere a la felicidad individual pero también a la colectiva.

La mujer andaluza, por lo tanto, presenta unos rasgos (o, para ser más exactos, las condiciones de la vida en Andalucía ofrecen a la mujer unas posibilidades) peculiares para llegar a una plenitud vital, como persona, que son difíciles de encontrar en otras regiones; aún más, esta instalación vital hace posible que su inserción en la temporalidad sea muy original, en una fusión especial entre presente, pasado y futuro, ya que la andaluza vive en una cierta posesión orgullosa del pasado, en una vivencia serena del presente y en una tensión hacia el futuro desde las dos anteriores. Este hecho tiene una gran significación para la dimensión actual de la mujer andaluza: al estar instalada de un modo seguro y sereno en su condición sexuada, circunstancial, social, histórica, tiene una capacidad quizás mayor que otras mujeres, no tan seguras en su instalación, para enfrentarse con nuevas situaciones, que afronta con la ya citada imaginación, incluso inventiva, reforzado por la capacidad de riesgo, que es también característica de la vida andaluza, y que viene simbolizada por el juego.

Al enfrentarse con la vida, la mujer andaluza -más la mujer andaluza joven-, es capaz de inventar los cauces por los que se pueda desarrollar su existencia. Esta capacidad de riesgo tiene incluso repercusiones en el modo como la andaluza se enfrenta a otras realidades sociales, como por ejemplo, su pertenencia a una colectividad, ya sea nacional, ya sea supranacional, como es el caso de

---

<sup>717</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, pp. 451-452.

<sup>718</sup> J. MARÍAS: *Nuestra Andalucía*, en: *Obras VIII*, p. 578.

la pertenencia a Europa. Marías ha hecho esta lectura peculiar de Andalucía: normalmente se considera que es la tierra típicamente española, pero no que es una tierra (y, por lo tanto, una modalidad de lo humano) *también originalmente europea*.

Por su parte, si cambiamos de latitudes y nos acercamos al noreste español, no es necesario recalcar que Marías ha sentido por esta región -como por todas-, un profundo respeto y admiración, y ha sabido captar toda su riqueza natural, histórica, artística que en Cataluña existen (especialmente las grandes muestras del románico); asimismo, ha llamado la atención sobre la belleza de las formas urbanas -en las que destaca la ciudad de Barcelona, aunque no se excluye por ello la valoración de otras ciudades catalanas- como órganos de convivencia; y también ha reflexionado sobre la riqueza literaria y lingüística, que le ha hecho concebir la estructura de la lengua en Cataluña como una casa lingüística de dos pisos: "Y yo me permitiré sugerir que la casa lingüística de la mayoría de los catalanes [...] tiene "dos pisos": en el primero, aquel en que se hace la vida cotidiana, pasan muchas horas al día y ejecutan aquellas operaciones que son a la vez más elementales y más entrañables; pero suben con toda frecuencia y normalidad, muchas veces al día, al segundo, y cuando lo hacen, *siguen en su casa*. Este "piso lingüístico tiene funciones peculiares, posibilidades propias, y significa una disponibilidad fundamental de la vida catalana tal y como se ha hecho en la historia [...]"<sup>719</sup>.

Esta mirada positiva sobre la realidad le lleva a considerar de un modo optimista la herencia histórica de Cataluña:

"Cataluña ha tenido sus malos momentos, como todos los pueblos del mundo, pero bastante menos que la mayoría, y desde luego que los demás españoles; la historia medieval de Cataluña es espléndida y atractiva, y yo estoy deseando que se la recuerde a diario, que se tome posesión de ella, que los catalanes la gocen y los demás españoles también, que entren en posesión de lo que es también suyo. [...] La Cataluña moderna ha sido fuerte, vivaz, admirada -léase el *Quijote* y se verá el entusiasmo que por ella sentía el castellano Miguel de Cervantes-; desde el siglo XVIII- la época más sana de toda la historia española-, Cataluña alcanza la primacía española en una dimensión por lo menos"<sup>720</sup>.

---

<sup>719</sup> J. MARÍAS: *Consideración de Cataluña*, en: *Obras VIII*, p. 357.

<sup>720</sup> J. MARÍAS: *Consideración de Cataluña*, en: *Obras VIII*, pp. 391-392. Sobre la historia de Cataluña, se puede consultar también *España inteligible*, donde analiza los procesos simultáneos de formación de Cataluña y la relación con el resto de la Península. En *Consideración de Cataluña* muestra un gran aprecio por todo el legado catalán y por el cultivo de la lengua catalana, particularmente impulsado en la *Renaixença* en el s. XIX. Esta misma actitud de integrar la diversidad es la contemplada por Laín Entralgo en su obra *Una y diversa España*. Edhasa, Barcelona 1968 y por Ferrater Mora en *Les formes de la vida catalana*, Barcelona 1960.

Si en una comunidad nacional, cada región tiene una riqueza que todas las demás tienen que saber valorar, a la manera en que en una orquesta se admira el sonido de cada instrumento, Marías ha estado atento a la fuerte personalidad catalana y a la conciencia que ella tiene de su propio valor: "La región es una maravillosa, entrañable realidad, hecha de formas cotidianas, de recuerdos, de costumbres, de finas modulaciones, de proyectos; es un instrumento que se incorpora, bien templado, a una orquesta"<sup>721</sup>.

Esta actitud de admiración hacia lo distinto, lo diverso, es necesaria en una unidad nacional compuesta por regiones marcadas por fuertes diferencias; lo contrario significaría la tentación de la homogeneidad, de uniformar todas las regiones, o imponerles el modo de ser de las demás. La actitud más correcta sería, pues, saber valorar y fomentar todas las diferencias regionales, haciendo que a la vez cada región valore las de otras. Es, según Marías, una actitud muy necesaria en España, porque "tenemos una imagen empobrecida y esquematizada de nuestra realidad, olvidamos enormes porciones de ella, solemos aplicar ideas muy simples y muy toscas para comprenderla e imaginarla, para anticipar su porvenir. Urge iniciar [...] la toma de posesión de su realidad física y social, de su pasado entero, de su futuro, que solo entonces será *porvenir*. Y esta ávida posesión de España por sí misma tendría que empezar por la recíproca de sus partes. Falta demasiado entre nosotros el amor de complacencia, aquel que nos hace gozar de lo que tenemos"<sup>722</sup>.

Por lo tanto, atender a la realidad catalana significa valorar a España; de hecho, Marías recalca la pertenencia mutua entre España y Cataluña, ni la totalidad puede renunciar a la región, ni Cataluña puede renunciar al resto de España porque se sentiría en exilio de sí misma. La actitud de Marías al viajar y reflexionar sobre la riqueza catalana en todos los sentidos, es la del visitante que pide permiso para entrar en la intimidad de lo conocido pero en cierto modo lejano. Su reflexión sobre la tierra catalana se convierte entonces en una meditación sobre su sociedad y sus posibilidades; derivando este tema hacia la mujer (aunque, igual que en el caso de la mujer andaluza, no lo trata directamente, sino que se puede entrever a partir de la forma de vida general), se podrían encontrar los siguientes rasgos, que son *posibilidades a realizar* y no *necesidades o imposiciones*.

La mujer catalana es consciente de su propia riqueza, en los sentidos señalados anteriormente, y de que su instalación en la realidad es *otra* posibilidad española, de gran personalidad; esta instalación comienza por la lengua, que es considerada irrenunciable. Desde una mentalidad tosca y simple se puede considerar que el catalán es un impedimento para la unidad de España, y que por

---

<sup>721</sup> J. MARÍAS: *Consideración de Cataluña*, en: *Obras VIII*, p. 387.

<sup>722</sup> J. MARÍAS: *Consideración de Cataluña*, en: *Obras VIII*, p. 408.

eso, es necesario eliminarlo; pero una mirada inteligente puede revelar otra cara de la realidad: el catalán es una riqueza como lengua, y por eso es mejor potenciarla, y aceptar que existen algunas región en la que se da el bilingüismo, siempre que esta valoración no se realice en un sentido excluyente o por afirmación frente a lo otro.

La flexibilidad de la mujer puede aportar mucho para lograr el equilibrio justo en el uso de ambas lenguas, y para que la instalación en ambas signifique realmente una afirmación de la personalidad catalana y también de la pertenencia española; se puede pensar en la mujer educadora, pero antes, primariamente, en la mujer-madre que enseña la lengua (las lenguas) a sus hijos. Este proceso de aprendizaje ya conlleva que ella transmite una valoración sobre la lengua/ las lenguas mismas. Desde este primer escalón, la mujer catalana ya puede contribuir mucho a que exista un equilibrio entre catalán y español y no un enfrentamiento.

Este hecho es reforzado más aún por el peso que tiene la vida privada y familiar en Cataluña (en este aspecto, puede que los condicionantes sociales y políticos hayan hecho cambiar las formas de vida respecto al momento histórico en el que Marías escribió sus artículos sobre Cataluña), y que ya explica muchos rasgos que están presentes en Cataluña a diferencia de otras regiones. La importancia de la dimensión privada ya explica también en parte la sensación de extrañeza que Cataluña siente respecto al resto de España y la actitud de lejanía en cuanto a mentalidad, que puede derivar en el encerramiento en sí y en la desconfianza respecto al resto de los españoles. Tomado en su justo sentido, esta instalación en la vida privada significa que el ritmo cotidiano está marcado -o lo estaba en la época de redacción del libro- por una forma de vida pacífica y paciente, según expresa el verso de Maragall ("*Amb la pau vostra a dintre de l'ull nostre*", "con vuestra paz dentro de nuestros ojos"). La instalación en un ritmo de vida marcado por el equilibrio puede hacer que también la forma de ver la realidad de la catalana esté marcada por la serenidad, más aún que en otras regiones.

Aplicado a las condiciones de vida actuales, se podría decir que esta tendencia del catalán o la catalana a refugiarse, de algún modo, en su privacidad, es un contrapeso a la excesiva búsqueda de lo económico o lo público; incluso es positivo en el sentido apuntado más arriba, al hablar sobre la necesaria alternancia entre lo personal y lo colectivo. En el ritmo de vida actual, esta combinación se cumple al apoyarse en la actividad profesional y en la vida privada, que el catalán/ catalana quiere que sea respetada.

En su consideración de Cataluña, señala Marías tres rasgos principales que son una esperanza al pensar en la originalidad catalana como un elemento a insertar en la colectividad española: la belleza general en los campos, en las ciudades de recatada belleza: "cada vez que veo belleza en

torno mío -en una casa, en una ciudad- me siento tranquilo y esperanzado; la fealdad, en cambio, me sobrecoge y preocupa, me inquieta y hace temer lo peor, la irrupción de un alma fea que opera a escondidas y espera su momento"<sup>723</sup>. El segundo elemento es el peso que tiene la familia, ya comentado y el tercero es la armonía y coherencia que tiene Cataluña.

El primer y el tercer elemento significarían que existe una intencionalidad personal que imprime esos caracteres en las formas urbanas o colectivas, y, por lo tanto, que el modo de ser personal de la catalana puede tender a ello: a la búsqueda de lo extrautilitario en la belleza, a la armonía y coherencia.

Aún más, a la complacencia ante la vida, que se puede ver reflejada en Barcelona, la cual es "una ciudad superlativa"<sup>724</sup>, con dos mil años de historia y una posición geográfica privilegiada; al ser el escenario de la región, es su representante y el órgano de la convivencia. La forma de vida de la mujer en este ámbito tiene que tener en cuenta también esta riqueza cultural y la dimensión de la convivencia, incluso de la irradiación hacia el resto de las poblaciones catalanas.

Al tratar el tema de las posibilidades, se podrían resumir en las siguientes:

- Cataluña vive por debajo de sí misma, en el sentido de que tiene muchas posibilidades y de que podría alcanzar una mayor autenticidad; por eso es necesario que sepa insertarla en el conjunto de España y de Europa: es necesario que haya una interacción entre regiones, de manera que cada una de ellas sea un centro de afirmación y expresión de la personalidad colectiva.
- Es necesario cultivar la "confianza metódica", respecto al resto de España; en este sentido, la mujer catalana debe despojarse de una actitud de recelo o de sospecha, sabiendo valorar lo distinto, superando el descontento, que nace de una cierta susceptibilidad colectiva
- La colaboración entre regiones se manifiesta en la superación del nacionalismo excluyente y del federalismo, es decir, en la tendencia a proyectar sobre el resto de España algunos rasgos de Cataluña. Cataluña tiende a cometer tres errores al considerar el resto de España: su posición nororiental produce que haya una imagen general vaga y borrosa del resto de España, con la que quizás no ha tenido ningún contacto directo; la comparación Barcelona-Madrid, en la que se afirma la primera despreciando a la segunda; y, por último, el sentimiento de que España es ajena, en consecuencia, la tendencia a desentenderse de su

---

<sup>723</sup> J. MARÍAS: *Consideración de Cataluña*, en: *Obras VIII*, p. 371.

<sup>724</sup> J. MARÍAS: *Consideración de Cataluña*, en: *Obras VIII*, p. 373.

historia y a renunciar a todo el conjunto del patrimonio histórico. Por su parte, el resto de España debe evitar toda indiferencia hacia Cataluña (es decir, que le tiene que importar verdaderamente), debe desear su perfección y plenitud y no debe estar dispuesto a renunciar a ella, sino sentirla como algo propio.

Curiosamente, Marías ha sido capaz de ver cómo entre las dos formas de lo español analizadas hay también una interdependencia: a la posible pregunta de cómo ve Cataluña a Andalucía, se podría aducir que hay una complacencia de la primera hacia la segunda, aún contando con las grandes diferencias: "La desbordante y expresiva personalidad de Andalucía ha sido la delicia de España entera, que en ella se ha complacido -y no menos Cataluña que el resto de las regiones, porque siempre, desde una aparente actitud de severidad y "seriedad", el catalán [la catalana] ha tenido vivísima "debilidad" por todo lo andaluz"<sup>725</sup>.

Esto significa que puede existir efectivamente una apertura de cada una de las regiones hacia las demás, y que de este conocimiento y aprecio mutuo puede surgir una nueva conciencia de la riqueza humana de España.

### **3.6.6. Otras mujeres conocidas en sus viajes**

Hemos aludido a los viajes incontables de Marías y a sus reflexiones sobre algunos países concretos. Evidentemente, ha conocido más países y más mujeres. Creo interesante también señalar su amistad con otras mujeres, cuyos nombres no han aparecido aún en este estudio y que pertenecen sobre todo a sus viajes a América, en concreto, a Hispanoamérica y a Canadá.

En sus viajes por Hispanoamérica, particularmente a Argentina, Marías conoció también a diversas mujeres, como por ejemplo a Elena Sansisena de Elizalde -que había sido gran amiga de Ortega y de la que destaca su delicadeza- la escritora Ema Risso Platero, joven, bonita e inteligente. En Buenos Aires pudo conocer a otros amigos de Jaime Perriau, en concreto a un matrimonio, Ramón Columba y María Carmen Silanes, una mujer muy atractiva, simpática y llena de inventiva. La capacidad de amistad de Marías se extendió a otros miembros de la familia, como sus hijas. O el caso de la joven Alejandra Álvarez, en un caso que muestra cómo la amistad -en este caso intergeneracional- es un impulso para la labor intelectual<sup>726</sup>.

---

<sup>725</sup> J. MARÍAS: *Consideración de Cataluña*, en: *Obras VIII*, p. 399.

<sup>726</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, p. 892.

Por su parte, Puerto Rico le deparó la amistad cercana y cálida con Jaime Benítez, el Rector de la Universidad, su mujer Lulú y su hija Margarita. Y de Esther Bouret, que acudía a sus conferencias y respondía al prototipo de la mujer criolla -que ya vimos más arriba-, llena de ingenio y alegría<sup>727</sup>.

Un Congreso Internacional de Filosofía de Brasil, por otra parte, fue el ambiente de nacimiento de la relación con Dora y Diva Ribeiro, la segunda de las cuales era escritora y poetisa, un caso de amistad instantánea, que ya conocía la obra de Marías y posteriormente tradujo muchos libros suyos al portugués.

Otro Congreso, esta vez en Puerto Rico también le permitió conocer a Giuliana Calvo-Sotelo, de Milán, pero residente en España desde niña, que se caracterizaba por su encanto, su belleza e inteligencia. Y también a Marta Montañés, la joven y bella mujer de Pablo Canals, llena de admiración por el gran maestro<sup>728</sup>.

Un nombre femenino que aparece frecuentemente es el de Cecilia Silva, cubana, pero residente en Estados Unidos y profesora en North Texas University, con quien Marías renovaba su amistad en los frecuentes viajes a Norteamérica.

También en México había ocasiones para nuevas amistades, como es el caso de Alfonso Pérez Romo, Rector de la Universidad de Aguascalientes y su mujer<sup>729</sup>.

La tercera forma de América, el Canadá, pudo ser conocida directamente por Marías en septiembre de 1984, invitado por McGill University y por otras universidades canadienses, y en ese viaje pudo tener experiencia de una forma distinta de lo americano, y conocer también la *mitad femenina de Canadá*.

Uno de los ejemplos incluidos en las *Memorias* es el caso de una anfitriona, Mrs. Allen, que le acogió en su casa en una estancia en Nueva Escocia y destaca entre sus recuerdos por sus maneras elegantes y cultivadas, así como otro matrimonio español, que le acogió en su casa en Vancouver<sup>730</sup>.

---

<sup>727</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 378.

<sup>728</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 398 y 776. Las amigas portorriqueñas también se extendieron a otras, que no aparecen en las memorias, como Margarita Benítez, Katherine Antonietti, Ena Ramos de Acevedo (Cfr. M. BENÍTEZ: "Julián Marías, un amigo cabal", en: *Cuenta y razón*, nº 141, 2006, pp. 33-34).

<sup>729</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 712-713.

<sup>730</sup> Respectivamente: J. MARÍAS: *UVP*, pp. 829 y 831.

### 3.7. Otras mujeres: lectoras, asistentes a conferencias, compañeras en proyectos culturales

Además de las formas de amistad que hemos analizado, también cabría una última posibilidad, que son las que el propio Marías ha impulsado, a veces de modo directo, pero también de modo indirecto, por un interés común; es el caso de sus oyentes en las conferencias que impartía, ya en España, ya en otros países. En cierto sentido es una de las formas de la amistad intelectual, que aparecen en algunos textos, por ejemplo: "Los cursos que daba, el largo del Instituto de España, los eventuales y más breves de Arte y Cultura o Politeia, han tenido una curiosa condición: han brotado en ellos relaciones de amistad entre los oyentes, unidos sin duda por una actitud común. Y también conmigo. Algunas de mis amistades más vivas han brotado de esos cursos"<sup>731</sup>.

En este caso se encontrarían algunas de las oyentes de sus cursos, especialmente en Madrid; en las *Memorias* destaca el caso de la Sra. de la Nuez y sus hijas, que mostraron un gran interés por su obra. Y el caso especialísimo de Doña Sofía, la Reina de España.

Por último, examinaremos también la mirada del filósofo sobre otras mujeres profesionales (no intelectuales), ya que implica también una mirada sobre la razón vital femenina y su forma de ponerla en práctica.

La señora de la Nuez, que en las *Memorias* aparece con el más familiar nombre de Mari Presen, se trata de una mujer española afincada en Madrid, que había asistido a sus conferencias y se ofreció a conducirlo en su coche hasta la Academia, donde el pensador tenía sus sesiones como miembro. La descripción que hace de ella es una muestra del profundo aprecio de Marías por la forma de ser persona de la mujer y de su razón vital peculiar:

"Así, casi por azar, empezó una amistad que había de ocupar un importante puesto en ese mapa del que hablaba. [...] Era una mujer joven y juvenil, ya casada y con cinco hijos mayores. Me llamó la atención su fina belleza expresiva, su conversación, su capacidad de atención y comprensión. Me contó que había oído unas conferencias mías en Santander, muchos años atrás, cuando era muy joven, pero entonces no nos conocimos. Era gran lectora de mis libros y artículos. [...] Muy pronto fuimos

---

<sup>731</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 788-789.



verdaderamente amigos, y lo hemos seguido siendo. Es uno de esos nombres que acaso no figuran en las biografías, pero esto no puede ocurrir cuando el que escribe es el sujeto de ella"<sup>732</sup>.

Aún más: en ella encontró con gran sorpresa no sólo una amiga auténtica, sino también una profunda conocedora de su obra y de su pensamiento, lo cual confirma una vez más el enorme aprecio de Marías por la razón vital femenina. La capacidad de establecer además lazos de unión intelectual con otras personas, estudiosas de la obra de Marías, muestra hasta qué punto están unidas en la vida de Marías ambas facetas (amistad y vida intelectual):

"Era una de las personas que conocía mejor mi obra y la entendía profundamente; a veces aludía yo a algo que había escrito muchos años antes, en cualquier rincón, y no solo lo había leído, sino lo tenía presente. Era capaz de compañía, de verdadera cercanía cordial; no es fácil decir cuánto me ha ayudado en varios años a seguir adelante. Y en torno suyo se iba formando un pequeño grupo de personas cada vez más cercanas, que empezaban a constituir, en forma libre y suelta, lo que nunca había podido tener: discípulos españoles, capaces de impregnarse de una forma de pensamiento"<sup>733</sup>.

En otros pasajes muestra cómo sus viajes a Santander, motivados por conferencias o invitaciones oficiales, eran aprovechados para continuar la amistad con ella. Otras veces la amistad era renovada por otras cuestiones, como la concesión a Marías del Premio de las Letras de Castilla y León en 1987 o la asistencia a cursos culturales en Soria.

Esta forma de amistad, que de interpersonal se transforma en *familiar* (porque engloba a toda la familia) muestra la profunda confianza que el filósofo otorga a las nuevas generaciones y especialmente a las jóvenes chicas, que se diferencian en muchos rasgos de tendencias destructoras o criticistas, o por el contrario, pasivas, existentes en las generaciones anteriores. Las cuatro jóvenes de la familia de La Nuez significaron para Marías no sólo una muestra de una forma optimista de ser mujer -eran "bonitas, inteligentes y de mucha personalidad"- sino además esperanzadora para la realidad española, por su capacidad de libertad y disponibilidad.

La intensa relación establecida con esta mujer española explica el hecho de que una obra como *Razón de la filosofía* esté dedicada a ella con elogiosas palabras.

---

<sup>732</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 789.

<sup>733</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 812-813.

El caso de Doña Sofía es de gran interés. Se incluye por el relativo contacto que Marías ha tenido también con ella y con Don Juan Carlos I, tanto en algunos actos oficiales dentro de España como en otros viajes por el extranjero, y especialmente en algunos cursos. Se ha preferido situarla en un apartado único, separado de las amistades, pero dentro de las mujeres reales en la vida de Marías por el tipo de relación peculiar que se puede establecer entre una Reina y un filósofo.

Ya desde el comienzo de la Transición en España hacia la democracia, Marías tuvo relación con el Rey, sobre todo por el nombramiento de Marías como senador, con el fin de contribuir a la elaboración de la Constitución española; un pequeño episodio anterior muestra cómo Don Juan Carlos I seguía también la producción periodística del filósofo. Para estos aspectos iniciales de la relación, se puede consultar el apartado "El Rey", de la tercera parte de *Una vida presente*<sup>734</sup>, que muestran a una persona cercana, comedida y con prudencia política; también resalta de él su capacidad estabilizadora, su papel mediador en la democracia y su prestigio exterior. Un detalle de esa cercanía fue la llamada directa de los Reyes a Marías, con ocasión del fallecimiento de Lolita:

"Esa misma noche, ya tarde, tuve una llamada: "Le va a hablar el Rey". Luego he pensado que acaso la llamada la hizo la Reina, por la hora tardía, porque la voz no usó de más tratamiento ni ceremonia. El Rey me dijo que se había enterado, que la Reina y él lo sentían profundamente. Me habló como un amigo, con una inmediatez y un calor que solo de un amigo se pueden esperar. Me ofreció hacer algo por mí, si quería irme a la Zarzuela para estar solo, pasear o lo que deseara. Le di las gracias con toda sinceridad, porque me conmovió profundamente ese gesto"<sup>735</sup>.

El cargo de senador le llevó a participar en algunos actos organizados por los Reyes, como algunas cenas en las que se reunía una muestra de la sociedad española, con representación de distintos grupos y profesiones; en otros casos, el vínculo de unión era la relación de Marías con Hispanoamérica, como sucedió el 11 de octubre de 1981 en Sevilla, cuando fue nombrado vicepresidente del Consejo Superior del Instituto de Cooperación Iberoamericana, para la preparación del V Centenario del Descubrimiento y fomentar la convivencia con los países hispanoamericanos. En este acto coincidió con los Reyes y con personalidades en una cena, que el filósofo califica como "uno de los actos públicos con más esplendor y decoro que puedo recordar"<sup>736</sup>.

---

<sup>734</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 640-642.

<sup>735</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 656.

<sup>736</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 750.

En otras ocasiones, como en 1978, se encontraron en los viajes por Hispanoamérica; en concreto Marías recoge el acto en el que el Rey de España recibió el doctorado *honoris causa* en la Universidad San Marcos de Lima y en el que resaltaba el ambiente general del pueblo peruano hacia ellos: "Tuvo gran éxito, rodeado de un entusiasmo lleno de afecto, que envolvía igualmente a la Reina. En una visita que ésta hizo a un magnífico museo privado, en la cena y recepción que los Reyes ofrecieron en la Embajada de España, me di cuenta de lo que significaban para los países hispánicos de América"<sup>737</sup>. La coincidencia con ellos se repitió en Argentina, donde la respuesta de Buenos Aires a la visita de los Reyes fue aún más calurosa y donde destaca la discreción y la elegancia de la Reina: "El entusiasmo, la simpatía, el deseo de verlos y agasajarlos, eran difíciles de imaginar; creo que los españoles no se han dado cuenta de lo que esos viajes hispanoamericanos significan. En una recepción hubo un incidente sin importancia, que pudo ser enojoso, y la Reina lo resolvió con tal delicadeza, que lo convirtió en algo grato. Me despedí de ellos, porque yo seguía mi viaje hacia Brasil, y le dije a la Reina: "Espero que sobrevivan"<sup>738</sup>.

Otros contactos con la familia real se produjeron por la concesión de premios a Marías, como en mayo de 1985, cuando su artículo "La libertad en regresión" mereció el premio "Mariano de Cavia"<sup>739</sup> y, años adelante, en 1996, el Premio Príncipe de Asturias de Comunicación y Humanidades, más allá de lo narrado en *Una vida presente*. O también por la concesión de otros títulos al rey, como en Aquisgrán, en 1982, en que Don Juan Carlos I recibió el Premio Carlomagno; en esta ocasión, Marías pudo presenciar la dimensión europea de España y su justa inserción en una comunidad de países, así como la altura europea de los propios reyes españoles: "Volví a ella [a Aquisgrán] por habérsele concedido el Premio Carlomagno al Rey de España. Fue una de las muestras más del prestigio que tenía en el mundo, y que se intensificaba, no solo por su significación política, por su acierto constante, sino por su presencia dondequiera que aparecía. [...] El discurso del Rey tuvo extraordinario éxito. En un almuerzo de despedida, la Reina habló unos momentos, en perfecto alemán, y recordó sus años de estudiante en Alemania"<sup>740</sup>.

Pero la relación más directa con Doña Sofía tuvo lugar por cuestiones intelectuales, en concreto por el interés de la Reina hacia algunos temas filosóficos tratados por Marías; en la descripción de uno de estos coloquios, que despertarían las mejores esperanzas platónicas en la

---

<sup>737</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 693.

<sup>738</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 694.

<sup>739</sup> Cfr. J. MARÍAS: *UVP*, pp. 857-858.

<sup>740</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 769-770.

perfecta *polis*, aquella en la que los gobernantes son amantes de la sabiduría, destaca en todo momento su capacidad de atención y su discreción, a la vez que sabe mostrar su preparación intelectual:

"Supe que se había organizado un curso muy limitado, al que asistía una veintena de personas, en su mayoría jóvenes, y que la Reina asistía cuando le era posible; aparecía, sin ningún protocolo, y se marchaba, casi siempre con prisa porque la llamaban sus deberes. En varias ocasiones, expresó el deseo de oírme hablar de algunas cuestiones que le parecían interesantes. Con el mayor placer procuré satisfacerlo, buscando fechas en que fuera posible. Siempre ha sido una experiencia difícil de olvidar y que me ha dejado un fundamento de esperanza. Es inconfundible la atención con que la Reina sigue una exposición, a veces bastante densa y compleja. Pero, sobre todo, en el coloquio en que la reunión termina se interesa más que nadie, interviene con curiosidad y penetración, con verdadera avidez intelectual. Se tiene la impresión de que si pudiera seguiría horas"<sup>741</sup>.

Esta capacidad de concentración y el interés por temas intelectuales de la Reina son, según muestra el pensador, una revelación de su carácter "elegante" -según la denominación de Ortega-: muestran una mujer que es capaz de buscar un tiempo, aparte de sus ocupaciones sociales y de representación, para sí y sus intereses intelectuales, y a la vez Marías ve una influencia de esta formación en el papel representativo de la Reina.

En las páginas centrales del tercer tomo de *Una vida presente*, Marías quiso incluir dos fotos en las que aparecen juntos: una, con los Reyes, y otra, con jóvenes, en los cursos a los que Doña Sofía asistía. Entrañables, desde el punto de vista del filósofo español, debieron ser estas conferencias, en las que se sentía escuchado por una reina de procedencia griega.

Finalmente, aludimos también a la atención de Marías hacia las "otras mujeres", esas que aparecen fugazmente *sin nombre*, de las que el pensador también supo extraer reflexiones sobre el modo de ser persona de la mujer; creo interesante aludir a ellas porque implican una mirada atenta hacia la aportación profesional de la mujer, y su eficacia humanizadora, incluso en contactos ocasionales.

Dos ejemplos concretos: unas azafatas de vuelo y una mujer soldado. El primero, un episodio muy entrañable, fue el sucedido en uno de sus muchos vuelos a los Estados Unidos. Ante las dificultades en el avión y la necesidad de cambiar de vuelo en Londres, Marías observó la

---

<sup>741</sup> J. MARÍAS: *UVP*, pp. 893-894.

laboriosidad de las *air hostesses* y su capacidad de rápida adaptación a las circunstancias y tuvo un gesto de agradecimiento: "Las tres azafatas -tres muchachas preciosas, por cierto- sirvieron las comidas, averiguaron las conexiones, radiaron todas las reservas posibles, con una eficacia que me asombró, acompañada de la más exquisita cortesía, de una sonrisa constante, aunque debían de estar agotadas. Al llegar a Washington, escribí a la TWA para hacer constar esto y agradecer el servicio más allá de lo exigible. Me contestaron que habían transmitido mi carta a las azafatas. Pensé que casi todo el mundo se queja cuando algo funciona mal, pero no agradece cuando pasa estrictamente lo contrario"<sup>742</sup>.

En otros contextos, fuera ya de las *Memorias*, Marías ha sabido mirar con atención la actividad profesional de la mujer ámbitos distintos a la docencia y el trabajo intelectual, incluso trabajos que tradicionalmente no se le atribuyen: sería el caso de una joven mujer soldado en Israel, contemplada con una mirada reflexiva y complacida<sup>743</sup>.

#### **4. Influencias cinematográficas: la “antropología cinematográfica” de Marías**

Al explicar su interés global por el tema de la mujer, el filósofo Marías descubre que además de la reflexión intelectual, de la proyección amorosa, de las mujeres reales y de las amigas, hay una influencia más que no se puede obviar en absoluto: "Y no lo olvidemos, innumerables artículos sobre cine me habían enfrentado con la versión imaginativa, ficticia, pero “visible”, con una extraña y eficacísima presencia, de todo este mundo [de la mujer]"<sup>744</sup>.

Efectivamente: esta última influencia en la que nos vamos a detener es la mujer en el cine, esto es, la mirada de Marías sobre las actrices.

Sobre el fenómeno cultural del cine, Marías ha reflexionado con profundidad, señalando su importancia como el arte del siglo XX y su gran repercusión social<sup>745</sup>.

---

<sup>742</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 584.

<sup>743</sup> J. MARÍAS: *Israel, una resurrección*, en: *Obras VIII*, p. 162.

<sup>744</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 635.

<sup>745</sup> Marías fue elegido miembro de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, e ingresó en la Sección de Artes de la Imagen el 16 de diciembre de 1990, con el discurso "Reflexión sobre el cine". Este nombramiento respondía al interés que el filósofo había prestado al arte cinematográfico, ya desde los tiempos de su juventud, en los que era frecuente espectador; en este sentido aparecen algunos pasajes en las *Memorias* en los que se refleja su atención y su confianza en las posibilidades del cine (por ejemplo, como una afición común entre el joven estudiante Marías y su también joven profesor y amigo Zubiri; o como remedio a la melancolía y a la soledad en una estancia en Estados

Ha llegado a escribir que el cine constituye uno de los grandes pasos de la Humanidad, semejante a la escritura<sup>746</sup>.

Definirá, al modo socrático, el cine como "un dedo que señala", porque "va señalando las cosas, subrayándolas, mostrando una cosa y otra y otra, que hace atender sucesivamente a diferentes cosas. [...] El cine tiene el arte de señalar y hacer que se atienda a ciertos detalles concretos y no a otros"<sup>747</sup>. El cine tiene además la posibilidad de señalar silenciosamente las conexiones entre unos hechos y otros, y a esto se llama mundo. Además, por supuesto, de tener la fabulosa capacidad de recrear la realidad física. En este sentido, ha hecho ver incluso que nos hace ver nuestra realidad cotidiana con otros ojos, y, en el caso concreto de la gran riqueza de la realidad física española, es aún un tesoro por descubrir cinematográficamente<sup>748</sup>.

---

Unidos, contemplando la imagen de Ava Gardner). Este interés hacia el cine creció considerablemente cuando se convirtió en un crítico de cine, tal y como esta profesión puede ser ejercida por un filósofo, a petición de la *Gaceta ilustrada*: "[...] Desde 1962 había emprendido una tarea que me había de ocupar sin interrupción durante veinte años: escribir sobre cine. La revista semanal *Gaceta ilustrada* [...] me pidió un artículo sobre cine en cada número. La tentación fue demasiado fuerte para resistirla. Desde muy joven me había interesado vivamente; en la *Introducción a la Filosofía* apareció al hacer un "Esquema de nuestra situación"; en *La imagen de la vida humana* le dediqué tres capítulos. Se trataba de hacer, no "crítica", sino artículos enteramente libres, sobre cualquier cuestión que tuviese que ver con el cine: una película, un actor o actriz, un director, un género, un tema, un estilo. Titulé mi sección "Visto y no visto": primero, porque el cine es eso: aparición casi mágica en la pantalla de imágenes que se desvanecen; además, porque pensaba escribir sobre películas vistas por mí en otros países, no vistas en España, porque no llegaban o porque no las dejaban llegar. Durante veinte años, hasta la desaparición de la revista, escribí puntualmente, casi sin excepción, aproximadamente mil artículos" (J. MARÍAS: *UVP*, pp. 443-444). Los artículos correspondientes a los años 1962-1982, publicados inicialmente en la *Gaceta Ilustrada*, fueron recogidos en parte en *Visto y no visto*; los correspondientes a los años 1988 y siguientes fueron publicados en *Blanco y Negro*, el suplemento del periódico ABC. En otros pasajes, Marías ha dado una cifra mayor. Además de publicar en la *Gaceta ilustrada*, el filósofo también publicó artículos de cine para *Blanco y Negro*. Debo a la amabilidad de mi director de tesis el haber podido consultar fácilmente estos artículos más recientes, que no están recogidos aún como libro.

<sup>746</sup> Cfr. J. MARÍAS: "No se puede renunciar", en: *Blanco y Negro* (30-06-1996). En el mismo artículo, en el que recuerda el reciente curso de conferencias que había dado, con el título "Un siglo de antropología cinematográfica", recapitula los fabulosos logros humanos del cine: "El enriquecimiento de la vida gracias al cine y la televisión es simplemente prodigioso, y afecta a todas las dimensiones, la percepción, el conocimiento del mundo, la presencia de la corporeidad y sus diversas perspectivas, los sonidos, los colores, la memoria, los modos de proyección y anticipación, las pasiones del alma, las innumerables situaciones posibles, experimentadas realmente de manera limitada, con fantástica riqueza en la pantalla; los modos de morir, y hasta la pervivencia de los muertos a quienes seguimos viendo vivir en la pantalla".

<sup>747</sup> J. MARÍAS: *La imagen de la vida humana*, en: *Obras V*, p. 569.

<sup>748</sup> Cfr. J. MARÍAS: "Entre el temor y la esperanza", en: *Blanco y Negro* (09-02-1997). En este artículo, además de expresar su preocupación por el escaso cine de calidad que se ha producido dentro de nuestras fronteras, en el que se ha producido una extraña complacencia en la mediocridad y la chabacanería, Marías expresa su esperanza en un cine inteligente e imaginativo: "La realidad física de España, natural y urbana, es de extraña belleza y, por añadidura, de una variedad difícil de encontrar en otros lugares. Nuestra lengua es una de las más elaboradas y depuradas por una larga literatura milenaria, sin interrupciones, que ha dejado una ilimitada serie de interpretaciones dramáticas líricas, ásperas o refinadas, de la vida. No se olvide -y en el cine esto es esencial- la claridad fonética del español, que asegura su comprensión en todos sus amplísimos dominios, lo que no sucede con otras lenguas, incluso de las más ilustres. [...] Y no olvidemos la vida cotidiana, que en España conserva un sabor, una espontaneidad, una resistencia a la homogeneidad, que sería algo precioso para el cine. Una amiga mía, al ver el espectáculo de la calle mayor de una pequeña ciudad castellana, al caer la tarde, la explosión de vitalidad, humor y alegría con recursos muy modestos, comentó: "Son millonarios y no lo saben" ¿No se podría aplicar esto a los que hacen cine y otras muchas cosas?".

Este arte, desde su punto de vista, es la mejor expresión artística de la filosofía de la vida humana, porque presenta al hombre en un mundo concreto y lo hace vivir ante el espectador.

De hecho, Marías es el primer pensador que ha hablado de una "antropología cinematográfica", como un saber capaz de ensayar "perspectivas inaccesibles a las demás formas de pensamiento [...] y por consiguiente alcanza facetas desconocidas de la realidad, escorzos nunca antes contemplados"<sup>749</sup>; el cine tiene por eso una vertiente filosófica que se puede encontrar en muchas películas maestras o incluso el esbozo de algunos temas en otras películas más modestas: "Hace mucho tiempo escribí que los géneros literarios constituyen en cierto modo una antropología. No sería excesivo decir otro tanto del cine. Más aún, al analizar lo que el cine hace, he tenido siempre la impresión de que ese examen concreto de lo que se proyecta sobre la pantalla [...] tiene una vertiente filosófica [...]. El cine constituye una exploración, con medios absolutamente nuevos y originales, de la vida humana, y una colección de películas, vistas en su adecuada perspectiva, nos daría lo que podría llamarse una "antropología cinematográfica", hecha de imágenes interpretadas, de imágenes directamente inteligibles"<sup>750</sup>.

A ello alude también en su Discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes, precisamente por su colaboración a la valoración del Séptimo Arte:

“Cuando escribí un libro titulado *Antropología metafísica*, el más personal de mis libros estrictamente filosóficos, me di cuenta de lo que debía al cine. Muchas ideas que en él alcanzaron formulación rigurosamente técnica se me habían ocurrido contemplando películas o reflexionando sobre ellas. Había tenido que elaborarlas, hacer que fuesen filosóficas, pero formaban parte de esa “prefilosofía” de que la filosofía tiene siempre que partir para volver sobre ella y elevarla al nivel de la teoría, de la verdad justificada o, como prefiero decir, de la visión responsable. Y entonces descubrí algo inesperado y acaso aún más interesante: que puede haber una “antropología cinematográfica”, porque el cine es, con métodos propios, con recursos de los que hasta ahora no se había dispuesto, *un análisis del hombre*, una indagación de la vida humana”<sup>751</sup>.

---

<sup>749</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 434. El profesor J.J. MUÑOZ ha desarrollado esta fascinante temática en varias obras, como *Cine y misterio humano* (Rialp, Madrid 2003), *De Casablanca a Solas: la creatividad ética en cine y televisión* (Ediciones Internacionales Universitarias Madrid 2005) y *Blade Runner. Más humanos que los humanos* (Rialp, Madrid 2008).

<sup>750</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 358. Unas interesantes consideraciones sobre este tipo de arte y su peculiar realidad se puede consultar en los capítulos 7 y 8 de *La imagen de la vida humana*, "El mundo cinematográfico" y "El cine como posibilidad" (en *Obras V*).

<sup>751</sup> El discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando fue pronunciado el 16 de diciembre de 1990 por Julián Marías y está disponible en: [http://www.avizora.com/publicaciones/cine/textos/textos\\_002/0020\\_reflexion\\_sobre\\_cine.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/cine/textos/textos_002/0020_reflexion_sobre_cine.htm)

Por eso, al contrario de lo que el viejo tópico considera, el cine no separa al hombre de la realidad, aunque en su propósito original esté el de ser una diversión, como el resto de las artes; no lo separa, sino que lo *acerca* a ella, permitiéndole una comprensión más rápida e intuitiva, que, a su vez, influye en la manera de entender los asuntos humanos. De este modo, el conocimiento de este lenguaje peculiar puede proponer al hombre de la calle un instrumento extraordinario para ampliar su horizonte vital: "Hoy, gracias a las pantallas de los cines, el mundo se refleja innumerables veces a sí mismo, se prodiga, se multiplica y se hace comunicable. [...] Gracias al cine, los hombres van sabiendo lo que "hay" en el mundo, lo que se puede hacer, lo que se puede ser"<sup>752</sup>. Y esta ampliación sucede en dos sentidos: de manera "macroscópica", ya que el hombre puede *ver* cualquier lugar, cualquier época, cualquier tipo humano; pero también "microscópica", porque le acerca a lo cotidiano y le hace tender sobre ello su mirada de otro modo: "El cine nos descubre también los rincones del mundo. Gracias a él nos fijamos en los detalles [...]. Sobre todo, el cine hace salir de la abstracción en que el hombre culto había solido vivir. Presenta los escorzos de la realidad humana"<sup>753</sup>.

Esto significa que, para la persona normal, para el espectador, habituarse a contemplar cine puede significar una valoración mayor de la realidad, en sentido riguroso, *plenitud de realidad*. Todos estos elementos muestran la gran relevancia de esta forma de arte relativamente nueva que es el cine, y sus posibilidades escasamente desarrolladas: "Lo malo es que el cine, como es una "diversión", no se acaba de tomar en serio. [...] Si los hombres de nuestro tiempo recogieran de verdad lo que aprenden en el cine, verían el futuro con mayor confianza"<sup>754</sup>.

El cine, por lo tanto, proporciona una visión única sobre la realidad, y mucho más aún si se refiere a la realidad personal. Al tratar sobre las actrices no se propone un "añadido" más, a las mujeres reales y a las mujeres en las obras de viajes, sino que es una expresión de cómo se traduce en visualidad todo lo que se ha examinado en los capítulos anteriores, en un intento por fusionar investigación teórica y antropología cinematográfica.

De cara a la investigación sobre la persona femenina, es un método, si cabe, más intuitivo y simbólico que otros modos de investigación, pero no por eso menos válido; es más, parece apuntarse que este nuevo modo de acceso a la indagación sobre el *ánthropos* (hombre y mujer) sería propio no sólo del campo antropológico, sino que estaría al alcance de cualquiera, ya que cualquier persona puede ser espectador de cine, porque "de todas las maneras de expresión y significación, es el cine la

---

<sup>752</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 13-14.

<sup>753</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 15.

<sup>754</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 17.



que menos "explica", la que más "muestra". En el cine  *vemos acontecer*, que es a lo más que puede aspirar el pensamiento"<sup>755</sup>.

Esto significaría que una antropología cinematográfica permitiría a cualquier persona un conocimiento no sólo más completo de la mujer, sino más personalista, en el sentido de que se orientaría hacia la mujer como modo de ser persona distinto al del hombre. Y que este conocimiento personalista sobre todo permitiría al espectador el *ver vivir* a la mujer -el cine es "drama humano, que le pase algo a alguien, hombres y mujeres"-, verla actuar en una circunstancia concreta y en un entorno vital, que es precisamente lo que da al hombre (y también a la mujer sobre otras mujeres) un conocimiento más exacto sobre la mujer y su forma de razón vital.

Por ello afirmaré, apoyado en su larga experiencia como comentador de cine, que toda actriz, incluso las más modestas, son ejemplos de la forma femenina de la vida humana<sup>756</sup>.

Su punto de vista es, por lo tanto, muy interesante: al ser la antropología el saber sobre el hombre, el cine presenta a la mujer en la *faena de vivir*, en las relaciones humanas y en su trato con el mundo.

En este sentido, los escritos sobre cine significan una posibilidad de desarrollar una *antropología según la razón vital* al alcance de cualquier espectador; no sólo se trata de una teoría, sino también de una puesta en práctica: "La conclusión del estudio que Marías efectúa es la existencia de una auténtica antropología del cine, es decir, un apasionante capítulo intelectual en la gran creación de la antropología metafísica según los principios de la razón vital; en otras palabras, el cine, como interpretación de la vida, ofrece instrumentos intelectuales y artísticos de los que se puede derivar una auténtica antropología"<sup>757</sup>.

Esta orientación de la antropología requiere una atención a la apariencia física, sobre todo a la belleza de las artistas, pero también a su personalidad, a su modo de comportarse y a sus capacidades

---

<sup>755</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 435.

<sup>756</sup> Cfr. J. MARÍAS: "Nostalgia", en: *Blanco y Negro* (21-04-1996). Con ocasión de la muerte de la actriz Greer Garson, escribió: "El recuerdo remoto de Greer Garson me ha hecho evocar otras figuras lejanas de actrices de cine que fueron modelos de feminidad presentadas a la contemplación, al trato, a la amistad de millones de espectadores. No me refiero a las más eminentes, a las extraordinarias famosas, a las que han quedado como mitos de insuperable atractivo por su belleza o talento expresivo. No; pienso en algunas, más modestas o limitadas, pero que han quedado tenazmente adheridas a nuestra memoria, que irradiaban un encanto que perdura, en múltiples formas, eficaz tanto para los hombres, que las admiraban y se complacían en su presencia, como para las mujeres, que encontraban en ellas modelos, ejemplos de lo que es la forma femenina de la vida humana. No eran lo que ahora se llama "sex symbols", expresión entonces no usada. Eran, ante todo, personas, mujeres en las cuales se adivinaba, a través de su corporeidad, y sobre todo de su rostro, un proyecto, una configuración vital que era una promesa. Se vienen al recuerdo unos cuantos nombres: Irene Dunne, Jean Arthur, Joan y Constance Bennett, Alida Valli, Danielle Darrieux, Michelle Morgan, Verónica Lake, Ella Rains, Leslie Caron, Joan Fontaine, Conchita Montes, Simone Signoret, Paulette Goddard, Joan Crawford, Jean Simmons, Loretta Young, Gene Tierney, Myrna Loy, Grace Kelly, Silvana Mangano, y tantas más".

<sup>757</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, prólogo de Fernando Alonso, p. 3.

concretas como mujeres, por lo que son muy interesantes para completar la imagen de éstas y de sus aptitudes reales; el objetivo de este capítulo, por tanto, es proponer un complemento a todo lo que se ha expuesto anteriormente; de hecho, muchos de los temas que aparecen en los comentarios de cine encuentran su explicación plena cuando son leídos desde la *Antropología metafísica*.

Una razón más para incluir un capítulo como éste en la presente investigación es el enorme peso que la visión cinematográfica tiene sobre el hombre contemporáneo, de manera que ha llegado a configurar su vida entera y su visión sobre el mundo: "nuestra época es cinematográfica: nuestro temple vital, nuestra música, nuestra filosofía, nuestra política -cuando la hay-, nuestro estilo de amor, nuestra retórica; no es azar que el cine sea una de las grandes creaciones de nuestro tiempo, una de las cosas que más auténticamente sentimos y nos dan más verdadera ilusión.[...] Y *el cine es inteligibilidad*. El cine es el ejemplo más claro de la comprensión visual, del pensar con los ojos. Contemplar el cine es entender [...]"<sup>758</sup>. Teniendo esto en cuenta, es decir, que el cine como representación de la persona y de la vida humana es el arte por excelencia del siglo XX y XXI, se puede comprender el interés de Marías hacia esta forma artística y su relevancia para el campo antropológico, como afirma claramente: "El cine permite un acceso singular a la persona, tanto, que de él procede buena parte de nuestra manera real de tratar a las personas efectivas, de vivir a los demás. En muchos sentidos, el cine tiene más de cuatro cosas que decir a la antropología"<sup>759</sup>. A la antropología como saber sobre la persona.

También recuerda cada cierto tiempo, en sus comentarios, que el cine tiene la posibilidad de realizar una curiosa "arqueología" sobre la vida humana misma, cuando una película trata sobre una época anterior, o sobre un proceso de transformación.

A continuación se presentan los comentarios sobre algunas de estas actrices; el punto de vista adoptado no es el de un mero comentarista de cine, sino más bien el del filósofo que atiende a la realidad personal. A modo de aclaración, es necesario señalar que la mirada de Marías es histórica, es decir, que depende de cuándo sea la película, el filósofo se fija en las actrices del momento. En los comentarios del periodo 1960-1965, las actrices a las que se refiere tenían un significado social y cultural quizás mayor que el que se les da actualmente, cuando sus nombres evocan grandes actrices clásicas, pero ya ausentes; en cambio, en los artículos correspondientes a los noventa, es decir, los publicados en *Blanco y Negro*, sus comentarios se refieren a actrices vigentes aún hoy día.

---

<sup>758</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 222-223.

<sup>759</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 166.

Podríamos referirnos, en este sentido, a Julia Roberts (*El informe pelícano*), Demi Moore, Meryl Streep (*Los puentes de Madison*), Sandra Bullock, Sharon Stone, Michelle Pfeiffer, Meg Ryan, Aitana Sánchez-Gijón (*La Regenta*) o Emma Suárez, cuya actuación en la representación de *El perro del hortelano* se llevó uno de los comentarios más elogiosos del filósofo hacia el cine español de calidad.

Un último aspecto que hay que tener en cuenta es la realidad personal de las actrices mismas; una gran mayoría son mujeres americanas, y esto va a condicionar en gran medida su presencia y su expresividad en la gran pantalla. Para comprender hasta qué punto este elemento es decisivo en la calidad y en el contenido de las películas, de cara a la imagen de la mujer que de ellas se deduce y que Marías ha sabido interpretar, es necesario remitirse al capítulo sobre la mujer americana, y su forma peculiar de ser, en la que se mezclan de un modo único la inteligencia vital, el cultivo de la belleza, una relación de amistad/ respeto/ compañerismo con el hombre y una conciencia clara de la pretensión femenina. Tampoco son desdeñables los elementos de la simpatía y la comicidad, tan propios de un pueblo joven y seguro de sí como el americano.

Este aspecto no significa tampoco que Marías desprecie a las actrices europeas, a las que también ha sabido valorar -por ejemplo, la italiana Sophia Loren, la francesa Simone Signoret, las alemanas Marlene Dietrich y Michelle Pfeiffer o las españolas Conchita Montes y las ya citadas Emma Suárez, Aitana Sánchez-Gijón y Maribel Verdú-, pero se ha hecho esta aclaración dada la abrumadora mayoría de actrices americanas, en parte causado por el avance de la técnica cinematográfica en Estados Unidos y en parte por la peculiar cultura humana surgida en este país, de la que el séptimo arte es testigo.

#### **4.1. La mujer como mujer**

Es el cine una forma de arte con la que se puede contestar de manera contundente a la clásica pregunta orteguiana: *¿qué es la mujer cuando no es sino mujer?* Marías ha respondido a esta pregunta, reflexionando sobre el emblemático papel de Eva:

"Una mujer es un "quién" [...]; Eva tiene que atraer irremediablemente al hombre, con una inevitabilidad que no suprime su libertad, sino la llama. El hombre se moviliza libremente hacia la mujer en cuanto mujer, y nunca se siente más libre que cuando esto le parece necesario, porque es una

necesidad querida, como todas las verdaderamente humanas. Si esto no pasa, se trata de otra cosa, a última hora de un mecanismo; y ni los mecanismos son lo propio de la mujer, ni son interesantes”<sup>760</sup>.

Estas reflexiones están hechas a partir de la versión de Eva ofrecida por Joseph Losey, un tipo de mujer “en estado puro”, que para el director parece significar poder de destrucción y astucia peligrosa y perversa. Evidentemente, Marías estará más bien de acuerdo con la posición orteguiana, según la cual la mujer tiene ciertamente un poder -“sin la violencia del combate o del anatema, suavísimamente, la feminidad se eleva a máximo poder histórico”-, pero es un poder de atracción que no es destructivo sino constructivo, un poder capaz de crear el encuentro.

Visto desde la cara positiva, aclara cómo es este quién de la mujer, en concreto a raíz de la representación de Marlene Dietrich en la película *Marruecos*, donde directamente se puede ver ejemplificada la teoría de Ortega acerca del valor de la mujer como tal, antes de verse en los precipitados de hija, esposa o madre; Marlene Dietrich es el símbolo de la mujer como mujer, que con su atractivo suscita el amor: "Una mujer, decía Ortega, es una invitación a que nos enamoremos de ella. Esto es Marlene, en estado químicamente puro, esto es lo que de ella se muestra, en ello consiste su personaje. [...] Para ello hace falta una belleza enormemente expresiva, lo cual quiere decir personal; en las facciones, en los gestos, las líneas del cuerpo, más bien adivinadas, se anuncia una mujer, una persona femenina, un proyecto vital que precisamente está concentrado en su dimensión amorosa”<sup>761</sup>.

Aún más, en sus reflexiones sobre la realidad misma de Greta Garbo, como mujer y como actriz, escribe sobre aspectos muy interesantes: como todos los asuntos humanos, también caben grados en la realidad de la mujer y esta actriz mostró serlo de un modo genial.

Las capacidades de Greta Garbo pueden ser definidas como genialidad, en el sentido de *genialidad como mujer*, antes que como actriz, en el sentido originario del término, es decir, por su capacidad de enriquecer la realidad, de mostrar un aspecto de ella que antes no había sido ensayado: "La genialidad de Greta Garbo es muy distinta [a la de una gran actriz], es *una mujer genial*. No afecta a lo que “hace” -películas, representación de papeles dramáticos-, sino a lo que “es”. No es la suya una genialidad profesional, sino *personal*. [...] La genialidad de Greta Garbo es una *genialidad de ser*, y lo que es, por supuesto, es una mujer. Es, pues, una forma genial de feminidad”<sup>762</sup>.

---

<sup>760</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 471-472.

<sup>761</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 74.

<sup>762</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 34.

La mentalidad utilitarista ha hecho que se considere la genialidad en el sentido "productivo", es decir, en tanto en cuanto la persona que lo es, lo es sólo en un cierto aspecto limitado, y por eso se olvida que antes que nada, lo importante es la realidad humana misma. En este sentido, Greta Garbo muestra que esa genialidad se manifiesta más que nada en el hecho mismo de ser mujer, y que la ocupación dramática es un medio, quizás el mejor, para hacer patente ese aspecto que se enraíza en la personalidad misma: "¿Será entonces accidental y sin importancia que Greta Garbo sea una actriz? En modo alguno, porque su condición de tal permite algo esencial y decisivo: la *genialidad manifiesta*. Greta Garbo, mujer genial, gracias a ser tan gran actriz lo es para nosotros, *nos* es genial, nos hace visible -a todos los millones de espectadores- esa condición que las demás mujeres, aunque la posean, sólo pueden revelar y hacer patente en la intimidad del trato, a algunos pocos individuos. No es sólo, claro está, que aparezca en la pantalla, es que su cualidad de actriz significa la capacidad de *expresar su genialidad*, de "interpretarla", y así hacerla comunicable"<sup>763</sup>. Ante ella, cuando se la contempla en alguna de sus películas "se tiene la impresión de haber llegado a la cima", de que tiene "un carácter aparte y único"<sup>764</sup> que se deriva de su realidad.

Podría surgir la pregunta acerca de qué es lo que hace de ella una actriz única, "fabulosa", "sin duda [...] la mejor de toda la historia del cine, seguramente una de las mejores de toda la historia de la representación universal"<sup>765</sup> y que se la haya considerado como la mejor; se puede intentar explicar qué quiere decir su genialidad como actriz:

"¿Qué tiene Greta Garbo que la distingue de otras actrices, de las de hoy sobre todo? Me he quedado buscando una diferencia sutil que se me escapaba, y he creído encontrarla. Las actrices de los últimos años representan sus papeles *en continuidad* [...]. Pero no es el caso de Greta Garbo; ésta elimina todos los momentos que pudiéramos llamar *irrelevantes*; cada instante de su presencia tiene una significación expresa e intrínseca. [...] El prodigio de Greta Garbo es que el representante está efectivamente representando las enormes porciones aludidas de la vida; que tiene consigo todos los poderes de esa fuerza que lo acompaña; y por eso tiene tan mágico poder. En el instante relevante que Greta nos muestra *vemos*, latente, todo el trasfondo de su vida, que lo está sosteniendo. Alguna que otra vez no hay más remedio que echar mano de la vieja y desacreditada palabra: genialidad"<sup>766</sup>.

---

<sup>763</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 35.

<sup>764</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, pp. 64 y 75.

<sup>765</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, pp. 76 y 98.

<sup>766</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 76.

Genialidad como actriz, además de autenticidad, serán los rasgos que también reconoce a la actriz Shirley MacLaine, escribiendo a propósito de *Cualquier día, cualquier esquina*: "En esta superposición sutil consiste la genialidad del actor. Creo que Shirley MacLaine es una actriz genial, en el sentido más literal y -paradójicamente- modesto de la palabra. Me sentiría menos inclinado a decir de ella que es una "gran actriz". [...] Pero todo está sostenido, vivificado por Shirley MacLaine; sin ella, el resultado sería mediocre e insatisfactorio. Es un prodigio de *autenticidad*; no me gusta decir "naturalidad", porque éste es un término sospechoso y desorientador. Shirley MacLaine es siempre *de verdad*. En cada papel [...] está entera, prestando a su criatura su íntegra realidad humana. [...] Y, precisamente por eso, *deja ser* a sus personajes, se borra de puro estar ahí"<sup>767</sup>.

La clave de comprensión de Shirley MacLaine está en la generosidad, tanto vital como profesional; curiosamente Marías ha visto en el cine una profesión contemporánea en la que es posible la donación de sí, por esta razón podemos ver en las actrices también modos ejemplares de ser mujer:

"Los papeles que representa Shirley MacLaine siempre me conmueven profundamente; su rasgo esencial es la generosidad. Pero a veces me pregunto si es el papel el que la tiene, si, en todo caso, es eso lo que importa. Creo que hay otra generosidad, que es justamente la de la actriz: en las antípodas de Narciso, Shirley MacLaine da a la mujer ficticia toda su propia realidad; le regala sus recursos, su cuerpo, su rostro, su voz, sus mohines, su sonrisa, su picardía, su ternura, su travesura, su valor de tomar las cosas como vengan, como sean; le da todo lo que hace falta para hacer una vida. Esa es la suprema generosidad, la de la propia realidad. Y ésta es la generosidad que pertenece a la mujer, la que es esencial a ésta. Por eso, a pesar de su aire de chico travieso, me parece Shirley MacLaine uno de los modos ejemplares de ser mujer que hoy nos presenta el cine. Pero esto es otra historia"<sup>768</sup>.

También son reveladoras sus reflexiones sobre la representación de Cleopatra, en la que se expresan claramente las consecuencias antropológicas que se deducen de la contemplación del cine y cómo es la persona femenina en su propio pensamiento: "[Cleopatra] ha sido también un mito, uno de los grandes mitos de la feminidad. Cleopatra ha estado irradiando encanto femenino sobre la humanidad durante dos mil años; por eso es casi imposible "encarnarla", y representarla adecuadamente. [...] podría haber mostrado, por debajo de la corona de los Ptolomeos, una persona

---

<sup>767</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 35.

<sup>768</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 35-36.

femenina singular, irrepetible, insustituible, concreta, realísima, hecha de ciertos amores, dolores, quejumbres, alegrías que el espectador viera nacer y acontecer; una mujer con un "yo" que resultara visible a través de su corporeidad"<sup>769</sup>.

De hecho, hay un comentario de cine en el que expresa claramente su definición antropológica de la persona. Es el caso de Joan Fontaine, que cubre el papel de Liza en *Carta de una desconocida* y en la que se puede encontrar ejemplificado no sólo lo que es una actriz, sino la evolución y transformación de la mujer como tal: "Joan Fontaine la encarna [a Liza] prodigiosamente; la primera fase, el enamoramiento de la muchacha que apenas ha pasado de la niñez pero es ya una mujer, podría valer como uno de los ejemplos más perfectos de lo que es una actriz"<sup>770</sup>. En su actuación concreta se puede encontrar un paralelismo con el tema de la persona como un "alguien corporal" y con la relación interpersonal, en este caso, la secreta corriente, creada por la atmósfera de la historia y por el ambiente perfecto de Viena, que se establece entre la actriz y los espectadores: "Esa "desconocida" es *alguien* para nosotros, aunque no sabemos gran cosa de ella, y eso que podemos saber no tiene importancia. He dicho teóricamente que la persona es *alguien corporal*. A través de la corporeidad de Joan Fontaine, de su rostro a un tiempo *sosegado* y *apasionado* [...] vemos el "alguien", el "quién" que es Liza. Vemos, con evidencia, su amor -más rigurosamente, su enamoramiento, su instalación proyectiva [...] "<sup>771</sup>. Veamos cómo es ese yo visible a través de la corporeidad, ese alguien corporal, siguiendo sus reflexiones a través de la antropología cinematográfica.

## 4.2. El rostro como alma visible

Uno de los primeros aspectos que Marías señala de las mujeres actrices es, cómo no, su belleza física. Así, hablará de Ingrid Bergman en *Casablanca*, como una "muy fina, dulce e intensa belleza"<sup>772</sup>. Este clásico, que puede ser considerada como una obra maestra de la época de esplendor del cine (1930-1950) es además una de las mejores representaciones de la proyección amorosa. En particular el filósofo destaca el rostro de la joven actriz, que en algunos momentos, mediante una técnica de iluminaciones, revela de modo instantáneo su biografía, haciendo transparente en la pantalla su realidad personal. Junto con la presencia de Humphrey Bogart, cuyo protagonismo es

---

<sup>769</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 349.

<sup>770</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 142.

<sup>771</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 142.

<sup>772</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 115.

resaltado con el efecto contrario -los ensombrecimientos- se consigue un "claroscuro expresivo", que muestra la tensión y el desarrollo de la proyección amorosa entre hombre y mujer.

De la misma manera llamará la atención en su excelente actuación en el film *La visita del rencor*, basado en la novela de Dürrenmatt, en la que ella hace el papel de una joven viuda millonaria que acude a su ciudad natal para vengarse de los fallos de su adolescencia; la apariencia de la viuda es "bella, atractiva, apetecible; tiene una figura armoniosa y unos ojos que se enternecen fácilmente"<sup>773</sup>. O en su apariencia "todavía bastante joven y de fina belleza, tiene señorío, elegancia, humor y pasión contenida"<sup>774</sup> que trasluce en *El Rolls Royce amarillo*.

¿Y qué decir de la enorme belleza de grandes actrices como Ava Gardner?

Marías se deshará en elogios sobre ella. Belleza y perfección de la condición femenina, son los dos elementos que pueden ser destacados de esta atractiva actriz, sobre todo por su actuación en *Cincuenta y cinco días en Pekín*. Como sucede con Marilyn Monroe, su belleza parece ser un impedimento para valorar objetivamente sus logros profesionales como actriz, pero los dos aspectos están presentes en sus actuaciones, también en las de madurez:

"Algo de esto podría decirse de Ava Gardner -que, por ejemplo, en *La hora final (On the beach)* hizo una labor difícilmente superable por nadie-, a quien vimos en *Cincuenta y cinco días en Pekín (Fifty five days at Peking)* [...]. Ava Gardner, un poco menos joven pero sin la menor decadencia, nos recordaba lo que el cine puede dar cuando no se olvida de que es un arte de presencias, capaz de transmitir y potenciar lo mismo un paisaje que la vida de una ciudad o esa formidable realidad que es una mujer cuando manifiesta -porque es actriz- su belleza y la intensidad y perfección de su condición femenina"<sup>775</sup>.

De Marilyn Monroe será un contemplador inteligente: "La hermosa, alegre, tristísima, solitaria, extraviada, nerviosa, frenética y dulce Marilyn Monroe [...]"<sup>776</sup>, en particular por su representación en *The Misfits (Los rebeldes)*. Su presencia en las películas en las que participó causa efectos, en cierto modo, contradictorios y un juego de contraste entre ficción y realidad, entre vida y muerte, porque la primera impresión es la complacencia en su realidad juvenil y risueña, pero tras ella se encuentra la evocación de su triste final, que acabó con una carrera brillante como actriz:

---

<sup>773</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 420.

<sup>774</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 441.

<sup>775</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 38-39.

<sup>776</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 231.



"Lo único penoso [de *La tentación vive arriba*] es ver, por detrás de esa hermosísima, jocunda, alegre, pícaro e inocente criatura llamada Marilyn Monroe, la sombra adusta de la muerte. Porque es difícil acumular más vida que en su figura juvenil, simple, elemental, espontánea. Hay en sus gestos una sencilla afirmación de realidad, que acongoja al pensar en su triste muerte. [...] Su naturalidad es tanta, que su *presencia* tiene una fuerza incontrolable, una realidad que parece destinada a perdurar, precisamente por ser capaz de saturar el instante"<sup>777</sup>.

En ella, incluso a pesar de su final, y podría decirse que por él más aún, el hecho de su presencia es el elemento básico de esta película y el centro de atención, aunque sin menospreciar la actuación del protagonista: "Marilyn Monroe es el gran acierto inicial de esta película, y no sólo por su belleza, por su figura sugestiva, sino [...] por el valor que en ella alcanzaba la presencia, sustancia del cine"<sup>778</sup>.

Esta belleza, innegable, se aliaba con sus dotes extraordinarias como actriz: "Y Marilyn Monroe, con tanta subida belleza, con tan femenino encanto y dotes de actriz muy considerables, nos hace pensar cuánto hemos perdido; y también que -contra lo que el tópico supone- cuando una mujer es verdaderamente guapa, lejos de hacer esto que se la tome como actriz, dificulta su reconocimiento, como si no sé qué resentimiento extraño tratara de "consolarse" de su belleza disminuyéndola en su arte"<sup>779</sup>.

Sobre el físico de Katharine Hepburn también tendrá algo que decir. A su modo de ver, su belleza es admirable, en contra de lo que sostienen muchos: "Aunque los que no entienden mucho de esas cosas le regateen su belleza, hay que decir que Katharine Hepburn es una mujer preciosa; lo es todavía, gracias a sus perfectos huesos y su expresión inteligente; pero en su juventud era simplemente maravillosa"<sup>780</sup>. Es más, este sustantivo aparece acompañado con unos calificativos que normalmente no se le relacionan, pero que en la persona de Katharine Hepburn son adecuados: "belleza inteligente, divertida, toda *promesa biográfica*".

O de la belleza de Sophia Loren: "Su representación de Jimena en *El Cid*, de Samuel Bronston, muestra una actriz de "espléndida hermosura -¡que parece irritar a algunos!- y muy suficiente humanidad, sin que falte un mínimo de estilización y hieratismo, que no estorban"<sup>781</sup>. En realidad, lo

---

<sup>777</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 187-188.

<sup>778</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 188.

<sup>779</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 38.

<sup>780</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 94.

<sup>781</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 240.

que trasluce el personaje es una modalidad de mujer peculiar, en la que cada uno de esos elementos tiene un lugar.

También es su actuación propia la que da, junto a Anthony Perkins, a *Un abismo entre los dos* una impresión de excelencia. Es notable que esta gran actriz consigue dar vida a los diferentes personajes que encarna y seguir siendo ella misma siempre: "Sophia Loren -ya es notorio- no es sólo una mujer de excepcional belleza y atractivo, ni siquiera solamente de magnífica expresividad, sino además una admirable actriz, capaz de encarnar papeles profundamente distintos, dándoles lo suyo, sin hacer, simplemente, de sí misma, pero a la vez sin dejar de serlo, es decir, mostrando un estilo inconfundible, que se modula de maneras muy distintas. En esta película, Sophia Loren está "contenida", casi en sordina, moderando constantemente el gesto y hasta la belleza, dejándola escapar de cuando en cuando, permitiéndole, si vale la expresión, "fulgurar" en algunos momentos, casi a pesar suyo. Su representación está entre *La llave* y *Esa clase de mujer* (esta última me parece uno de sus aciertos más logrados)"<sup>782</sup>.

De Julia Roberts, por su parte (en concreto refiriéndose a la película *Me gustan los líos* dirá que tiene "evidente atractivo femenino, considerable talento de actriz, expresión inteligente, humor y cierta ironía"<sup>783</sup>), por todo lo cual constituye una de esas artistas a las que se desea ver vivir en la pantalla.

A otras actrices va a atribuir el valor de la belleza con sugerentes adjetivos: de Elizabeth Taylor dirá que tiene una espléndida y suntuosa belleza, de Simone Signoret que es bella y enérgica y tiene un brioso atractivo; a Sylva Koscina le aplicará una belleza efectiva y a Lilli Palmer, una atractiva presencia. En el caso de Sue Lyon, estamos ante una actriz muy bella y de indudable talento. Sandra Bullock es una "bella, razonable, sensible figura". De Debra Winger, por su actuación en *Tierras de penumbra*, dirá que ejemplifica la transfiguración de la belleza de la mujer<sup>784</sup>.

---

<sup>782</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 289.

<sup>783</sup> Cfr. J. MARÍAS: "Dos periodistas", en: *Blanco y Negro* (23-10-1994).

<sup>784</sup> J. MARÍAS: "Tierras de penumbra", en: *Blanco y Negro* (27-02-1994): "En cuanto a Debra Winger, actriz de indudable talento, nos permite "ver" a Joy Gresham, que acabará por convertirse en Joy Lewis, tras un segundo matrimonio, esta vez religioso, que superará al primero, "técnico", y abrirá el camino al amor intenso y apasionado. Es un acierto el hecho de que cuando Lewis ve por primera vez a Joy no la encuentra particularmente atractiva, ni es objetivamente demasiado bella; y luego, a medida que la va viendo, que la va recreando y comprendiendo, que se va despertando el amor entre los dos, va apareciendo la belleza que no era visible. Se asiste a ese proceso, tan real, tan interesante, que sobreviene a la mujer en ciertas circunstancias, y que se puede llamar "transfiguración". Esto me parece lo más valioso de la destreza de Debra Winger como actriz".

Pero si hablamos de la asociación Marías-belleza-actriz, hay que referirse obligadamente a Greta Garbo, quien se ha llevado los mejores elogios del filósofo. En primer lugar ha visto en su belleza una expresión de la transfiguración de la mujer, de su capacidad de irradiación: "[...] la palabra que se me ocurría cada vez que la veía, y que ahora me ha vuelto al pensamiento, es *transfiguración*. Y eso es siempre la belleza de la mujer *como tal*: la mujer se transfigura cada vez que su feminidad se pone de manifiesto, y empieza maravillosamente a irradiar. Esto es íntegramente Greta Garbo"<sup>785</sup>.

Además, en sus comentarios de cine sobre esta gran actriz, Marías ha volcado grandes temas antropológicos. Sobre todo, el de la interioridad de la persona; ha sido justamente en un artículo de cine acerca de esta sorprendente actriz, donde Marías ha llegado a decir que el rostro es el alma visible: "Greta es un rostro -persona- en que transparece y se manifiesta quién es, su vida entera, las vidas de los personajes que *encarna*, aquellos a quienes presta su carne animada para que sean y se hagan visibles ante nosotros. [...] "La cara -se suele decir- es el espejo del alma". Yo creo que la cara es *el alma* visible, el alma manifiesta"<sup>786</sup>.

El rostro de Greta es inagotable, en el sentido de que nunca se termina de contemplarlo y puede ser considerado como la expresión más clara del amor: "Y ahora, positivamente, ese mismo carácter visual ha descubierto lo que se puede *ver* por vez primera en la historia de la humanidad: los gestos del amor mismo, su realidad no referida, sino presente, no aludida, sino contemplada. Baste nombrar ese gran descubrimiento "literario" del cine: el beso. O, si se prefiere, el rostro de Greta Garbo"<sup>787</sup>. También es capaz esta actriz de expresar otro tipo de sentimientos, como por ejemplo en su representación de *Cristina de Suecia*: "[...] Greta Garbo consigue expresar lo que quizá nadie había intentado: [...] su rostro, de infinita compostura, que mira hacia delante impasible, es [...] un rostro sin futuro. [...] Greta Garbo consigue darnos la ilusión de la eternidad permanente del futuro"<sup>788</sup>.

Un rasgo más a destacar de esta mujer y actriz genial, en relación con el rostro será su sonrisa, que en cierto modo parece sugerir una dimensión nueva y desconocida de la mujer. Así, a propósito de *Ninotschka* sostiene: "Se derrama por el rostro de Greta una vaga jovialidad; una sonrisa [...] le retoza por el rostro ilusionado; al final, brota la risa inexplicable, respuesta a sus recuerdos, a lo que la muchacha se iba diciendo a sí misma en silencio, labrándose su nueva personalidad"<sup>789</sup>. Este rasgo

---

<sup>785</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 35.

<sup>786</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 35.

<sup>787</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 16.

<sup>788</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 75. Este tema, la proyectividad de la persona, el carácter futurizo de la vida humana, ha sido puesto de manifiesto por el propio Marías en su *Antropología metafísica*.

<sup>789</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 99.

es inconfundiblemente cinematográfico, que revela a la mujer como un ser realísimo, muy lejano ya a la idealización poética que se ha hecho en otras épocas.

Sobre su belleza corporal, se puede ensayar la contraposición de dos películas, *Mata-Hari* y *Ninotschka*, para mostrar hasta qué punto la corporalidad de Greta se muestra a través de sus personajes; en el primer caso, la película presenta la historia de una bailarina holandesa acusada de espía alemana y fusilada por los franceses en 1917, la belleza de Greta transparece claramente por el tipo de papel que debe representar, mientras que en *Ninotschka*, su belleza debe ser ocultada, para expresar la personalidad de una adusta muchacha rusa que viaja a París; en este segundo caso, la personalidad y la belleza de la actriz se traslucen de un modo indirecto.

### 4.3. La elegancia o Marlene Dietrich

Vimos cómo, en opinión de Ortega, la mujer *elegans* es la mujer *eligens*. En la persona de Marlene Dietrich, Marías ha encontrado una representación excelente de esta realidad.

El proceso de descubrimiento de esta actriz alemana, "esa figura extraordinaria"<sup>790</sup> ha sido semejante al de una obra de arte que va surgiendo según se le van eliminando los materiales que sobran y son desmesurados, siguiendo en cierto modo la teoría del genial Miguel Ángel.

La primera actuación de la actriz fue la película *El Ángel Azul* (*Der Blaue Engel*), del también alemán Josef von Sternberg, del que se ha afirmado que fue el inventor de Marlene Dietrich; sin embargo, en el papel representado por la actriz hay sólo un ligero esbozo de lo que luego sería, en la óptica americana, como lo expresan las películas posteriores, como por ejemplo *Marruecos*. Esto significa que la personalidad propia de la actriz estaba en cierto modo constreñida por las limitaciones del papel y de la trama misma y sólo desde una dirección americana, más libre, ha podido surgir la verdadera actriz Marlene Dietrich:

"¿Cuál es el cambio? ¿Qué significa la versión americana de Marlene Dietrich? Al desaparecer la desmesura, al eliminarse los rasgos extremados, se logra la personalización. [...] En *Marruecos* consigue su verdadero atractivo como mujer, como esa mujer individual que llamamos Marlene Dietrich. En *El Ángel Azul* hay "expresionismo"; en *Marruecos* (y de ahí en adelante) hay *expresión*,

---

<sup>790</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 73.

entiéndase bien, expresión personal. No es que Marlene sea una figura sensual; lo sigue siendo, por supuesto, pero no de una manera impersonal y esquemática, sino personal y, por tanto, *única*"<sup>791</sup>.

Por eso, su presencia y papel en la primera película debe ser interpretada a la luz de la segunda y las siguientes, como una posibilidad en marcha, pero sólo un esbozo de lo que la actriz llegaría a ser más adelante, cuando surgiera: "con toda su fascinación, con sus líneas claras enérgicas, increíblemente expresivas"<sup>792</sup>. Además, en su "versión americana", Marlene es capaz de cubrir papeles muy distintos, desde la seriedad de *Vencedores o vencidos* hasta la comicidad de *Deseo*, en la que brilla una actriz juvenil en un papel no menos juvenil. En cierto modo, este proceso revela una progresiva posesión de sí, elección de sí. Este aspecto es especialmente claro en la película magistral *Judgement at Nuremberg* (*Vencedores o vencidos*), -que podría titularse con fundamento "La busca de la verdad"- . En ella, la actriz cubre el papel de la viuda de un general alemán que estuvo al servicio de Hitler y su contribución ayuda a crear un ambiente único: "pocas veces se ha visto en la pantalla mejor y más sostenida calidad de representación, y en ello reside el más alto valor de esta obra"<sup>793</sup>.

La evolución de Marlene Dietrich plantea también la cuestión de la transformación de la persona en contacto con otra cultura, y sobre todo, con otra configuración de lo humano; en el caso del contacto con Estados Unidos, podría caber la cuestión de si en esta forma de civilización son posibles -o eran posibles, en la época referida a la película y a las sucesivas estancias de Marías- posibilidades que en otras latitudes son sólo esbozos. No cabe duda de que en las relaciones humanas en Estados Unidos son posibles formas personales que en otros países no se dan (el tema remite al capítulo referido a la mujer americana, tratado más arriba).

No es Marlene Dietrich, por supuesto, el único ejemplo de elegancia en el sentido tratado. Podemos encontrar otro en Joan Fontaine: "Esta película, *Carta de una desconocida*, es también elegante, pero en ella no se sacrifica la elegancia a la expresión Ophuls [el director] -o acaso Joan Fontaine- da un paso más: todo está personalizado en el rostro ilusionado, apasionado, sereno, transfigurado de belleza interior, de Joan Fontaine. Toda ella es *expresión elegante*"<sup>794</sup>. Elegancia que es una actitud ética, una elección consciente y madura: "Elegante es aquello que, después de

---

<sup>791</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 72.

<sup>792</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 72.

<sup>793</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 331.

<sup>794</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 142.

*elegir*, se queda con el mínimo de elementos necesarios, renuncia a todo lo superfluo, logra sus fines con un máximo de economía. La elegancia -que suele ser sumamente enérgica- se opone a la insistencia"<sup>795</sup>.

#### 4.4. El atractivo de Sophia Loren

Por otra parte, su actuación en *Ayer, hoy, mañana* (*Yesterday, today and tomorrow*) es central y constituye el foco principal: "Todo, absolutamente todo, depende de Sophia Loren en *Ayer, hoy y mañana*; sin ella, la película dejaría de existir. [...] Dicho con otras palabras, es la realidad de Sophia Loren la particularísima realidad humana que es *representada* en esta película; [...]. La realidad de Sophia Loren, no hay que decirlo, es egregia; lo que vale la pena recordar es que su excelencia no es sólo la de su belleza, aunque ésta es de capital importancia; es su prodigiosa gracia, su vitalidad, su atractivo, su sensualidad alegre y limpia, su genial capacidad de improvisar gestos, mohínes, actitudes, expresiones. Es, como en el verso de Machado, "un borbollón de agua clara". Dan tentaciones de decir que es la representación misma de la vida; pero al punto cae uno en la cuenta, si es un poco cauto, de que la vida es múltiple, que no hay *una* representación de la vida; Sophia Loren lo es sólo de una de sus formas, pero de manera intensa, acabada y perfecta"<sup>796</sup>.

Evidentemente, cuando un filósofo ha crecido en sentido intelectual gracias a la razón *vital*, para la cual la vida es la realidad radical, encontrar en una mujer actriz una expresión de la vida es un tema cuanto menos sugerente.

El caso inverso es la actuación de Sophia Loren en *Matrimonio a la italiana*, en la que la trama está por debajo de la calidad de la actriz, y en la que las limitaciones del guión hacen que resalte aún más su capacidad de irradiar como mujer; en realidad, ella constituye el centro de atención del film, ya que el espectador no se ve obligado a fijarse en ningún detalle más o en escasos elementos técnicos, por su escasa calidad. Aunque esto no quiere decir que esta película sea desdeñada -es excelente en muchos sentidos, pero sin embargo, se trata de un film que *podría ser mejor*-. Este curioso caso de contraste entre mediocridad y autenticidad puede ser sólo superado por una actriz genial como la italiana:

---

<sup>795</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 464-465.

<sup>796</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 374.

"Naturalmente, toda ella [la película] depende de Sophia Loren. Sin esta actriz quedaría muy poco que valiera la pena. Es su realidad la que por sí misma "explica" las cosas, la que salva las conexiones tan débiles del argumento, la que pone su fuerte y gustoso limón en las partes empalagosas, la que embellece los excesos de un realismo que linda con el mero mal gusto, la que con la veracidad de su expresión hace un personaje de un "caso" lamentable y tópico, la que con su extraordinaria belleza y su risa fresca transfigura las situaciones más convencionales y les da brío, gracia, persuasión. La debilidad del papel subraya la excepcional calidad de la actriz. El espectador está viendo que no debía hacer lo que hace, que no debía decir lo que dice; y al mismo tiempo piensa: no importa. Y atiende a cómo lo hace y lo dice, a la encarnación que da a una ficción inferior a ella misma, a la que consigue levantar *casi* hasta su propia realidad"<sup>797</sup>.

Este contraste entre el indudable mal gusto por el abuso del tema inmoral y la excelencia de la actriz se producen en otros casos -por ejemplo, *Boccacio' 70*-; si algo puede ser salvado de una expresión artística deficiente, sería la presencia y el genio de la actriz italiana, en la que destaca "la espléndida belleza, llena de vitalidad y frescura, de Sophia [...] en cierto modo desvanece su inmoralidad, la traslada a un plano en que *no es eso lo que cuenta*. [...] Sophia Loren tiene una fuerza de simpatía, su personaje descubre una elemental bondad, un espíritu cordial y generoso, una falta de recovecos, que "explican" psicológicamente lo que en otros términos sería profundamente repugnante"<sup>798</sup>.

De modo que queda patente, en este caso, un doble plano -también resultado de la industria cinematográfica-: la superficialidad e incluso tedio de los argumentos elegidos por Fellini, Visconti o Vittorio De Sica no elimina de ninguna manera que Sophia Loren sea una gran actriz y que su poder de irradiación como mujer traspase todos estos impedimentos técnicos o argumentales.

#### **4.5. Natalie Wood o la expresividad vital**

Es calificada como una excelente actriz, con una diáfana, cristalina voz y un verdadero talento histriónico. Su presencia y papel en *Splendor in the Grass* (*Esplendor en la yerba*) constituyen uno de los aspectos más positivos de esta película y su actuación es una muestra de su categoría profesional: "Otra cosa es Natalie Wood. La había visto ya en una película del Oeste no muy famosa, y, sobre todo, en *West Side Story*; *Esplendor en la yerba* es una prueba más de que es una actriz

---

<sup>797</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 382.

<sup>798</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 402.

excelente. Más aún, es una criatura admirable, hecha para mirar. Con lo cual no quiero decir que no sea bonita, porque ello no basta, y ni siquiera es necesario; [...]. Natalie Wood [...] es una muchacha viva, alerta, intensa, siempre fresca, que parece que está estrenando cada gesto. Cuando aparece, la película revive [...]. El amor y el dolor, y la alegría infantil, y el desvarío, y la desesperación, y la resignación amarga, todo es verdad en ella, lo único que tiene efectivo esplendor"<sup>799</sup>.

De la misma manera, su capacidad expresiva dan cuerpo y rostro al proceso de maduración de la persona mediante el nacimiento de la dimensión amorosa, en *Amores con un extraño*, en la que se muestra cómo la extrañeza entre hombre y mujer, que causa unas relaciones despersonalizadoras, va transformándose hasta que ambos son recíprocamente dos personas individuales insustituibles: "El proceso de la identificación [...], el descubrimiento paulatino de la identidad, la personalidad, la intimidad de los dos, está contado con extremado talento y finura. Se asiste a la operación en virtud de la cual el "cualquiera" intercambiable [...] se transfigura en un "quién" personal, único, fin y no medio, que puede dar por eso mismo felicidad o infelicidad"<sup>800</sup>. En la actuación de esta actriz en esta película concreta se puede encontrar también ejemplificado el tema, antes examinado, del proceso de enamoramiento auténtico, en virtud del cual el ser indiferenciado se convierte en una persona imprescindible.

#### 4.6. Comicidad, gracia, delicia, alegría

Pero además de los habituales valores que se suelen considerar de la mujer (belleza, atractivo, encanto), Marías ha sabido ver otros valores en las mujeres actrices. Sería el caso del ingenio, de la comicidad, incluso de la delicia, como nos hacen ver Audrey o Katharine Hepburn, Shirley MacLaine e incluso Marilyn Monroe o Ingrid Bergman en alguna escena.

En primer lugar, Audrey Hepburn es una "realidad prodigiosa, una verdadera actriz *de cine*; es decir, una criatura que tan pronto como aparece en la pantalla y empieza a moverse nos produce insustituible placer, nos da algo enteramente irreductible, que merece llamarse, sin el menor misticismo, *inefable*, porque es literalmente lo que no se puede decir, sino sólo ver"<sup>801</sup>.

Su actuación en *Desayuno con diamantes* (*Breakfast at Tiffany's*), así como en *My Fair Lady* es tomada como un gran acierto, en una representación que puede ser denominada "adecuación

---

<sup>799</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 250.

<sup>800</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 354.

<sup>801</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 263.



perfecta" porque ha sabido dar vida y corporeidad al simpático y algo pícaro personaje de la novela de Truman Capote, la joven Holly, de manera que en este caso ha ocurrido un fenómeno muy curioso: el lector que se acerca a la novela después de haber visto la película, no puede separar ya al personaje literario de la actriz, que la ha encarnado del modo más perfecto posible, con un "cuerpo frágil, esbeltísimo, armonioso [...], los ojos inmensos y elocuentes, los gestos entre felinos e infantiles"<sup>802</sup>; es decir, que se consigue que Holly y Audrey Hepburn sean una y la misma persona.

En particular destaca el tema de la mirada como expresión de la interioridad de la mujer; en el caso de Holly-Audrey Hepburn, su tendencia a la travesura se transparenta en los "ojos enormes, oscuros, asombrados, burlones, inocentes, divertidos, desolados"<sup>803</sup>. Su actuación muestra un temple totalmente nuevo, marcado por la picaresca, como expresión de la vitalidad de la mujer.

De la misma manera, se puede observar su talento en la representación de *Charada*, en la que encarna de manera muy adecuada a la protagonista de la novela homónima de Peter Stone: "Audrey Hepburn es una insuperable Regina"<sup>804</sup>. Esto quiere decir no sólo que la actriz es capaz de realizar la pirueta imaginativa que supone introducirse en un personaje literario, sino que incluso las desviaciones de la novela original, que el director cinematográfico se permite, quedan concedidas por el hecho de ser realizadas por ella; por así decir, el espectador "perdona" al director su libre interpretación a cambio de la personalidad convincente y a la presencia de la magistral actriz. Audrey Hepburn, por lo tanto, ha conseguido la proeza de ir más allá de la protagonista en la novela: "Esto es lo que quería decir al insistir en que lo que "pasa" es relativamente secundario. Todo lo que le pase a Audrey Hepburn le pasa de cierta manera que es la *suya*, y, por tanto, le podría pasar a Regina. Todo es "verdad", porque en cada instante la reconocemos como tal"<sup>805</sup>.

Audrey Hepburn ofrece al espectador el progresivo despliegue de la personalidad más auténtica de la mujer bajo la doble acción de la educación lingüística y de la educación sentimental; este es el caso de *My Fair Lady*, en la que su realidad deliciosa y compleja se abre ante la persona que la contempla, cuando ella protagoniza la mágica operación de irse transformando, a través de la lengua, en una persona distinta. En los tres comentarios -más que de ninguna otra película- que realiza Marías sobre este film, destaca las grandes posibilidades de descubrimiento personal que tiene el lenguaje, cuando se lo domina y se hace propio: "Tan pronto como Eliza llega a estar

---

<sup>802</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 263.

<sup>803</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 265.

<sup>804</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 356.

<sup>805</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 358.

"instalada" en la buena fonética, está en el buen camino *personal*. [...] Eliza va mirando el mundo de otra manera, se va sintiendo, interpretando, proyectando, como otra Eliza"<sup>806</sup>.

Con esta actriz concreta, igual que con Shirley MacLaine, Marías reconoce que mantenía un vínculo especial -el permitido al espectador de cine-, que es en cierto modo, a pesar de la distancia/presencia simultánea que permite la pantalla, un compartir experiencias vitales: "Y el lector, al verla en la pantalla, como al ver a Cary Grant, reconoce a sus amigos y con ellos se embarca gozosamente en la aventura"<sup>807</sup>. De modo que aquí encontramos una nueva forma de "amistad".

Una vez más, sobre Katharine Hepburn nos descubre un enorme talento. En primer lugar, que era una gran actriz, ya que ha mostrado su adaptación a diversos tipos de cine, también al cómico -por ejemplo, en *Bringing up Baby*, *La fiera de mi niña*, considerada por Marías como "La película más cómica que recuerdo"<sup>808</sup>-, a la vez que "simboliza para mí el máximo de gracia"<sup>809</sup>.

Pero el atributo mayor de esta película -*La fiera de mi niña*- es la gracia, que sobreabunda en los protagonistas y en la trama misma: "Ambos [Cary Grant y Katharine Hepburn] tenían esa forma superior de gracia que Ortega llamaba "gracia vital", y que es la más propia del cine, porque tiene un elemento corporal, visual, pero no se reduce a ello: es la gracia *personal* visualizada, encarnada, manifestada en una corporeidad que tiene que ser igualmente graciosa. Katharine Hepburn ofrece eso, precisamente, a lo largo de toda la historia; y es esa gracia la que justifica la catarata de "gracias", de escenas cómicas, que llenan la película hasta rebosar"<sup>810</sup>.

Igualmente, la gracia como actitud vital está presente en *La costilla de Adán*, en la que Katharine Hepburn tiene una actuación inteligente e ingeniosa y en la que su papel, junto con Spencer Tracy, muestra la historia del amor matrimonial entre una pareja de abogados, con la trama de un enfrentamiento en el campo profesional que se soluciona con un final verosímil, y que engloba la vida de ambos.

¿Y cómo pasar por alto la gracia de Shirley MacLaine? Por ejemplo, en *Ella y sus maridos* (*What a way to go!*) dice Marías: "[...] Shirley MacLaine parece haber nacido para realizarlo [el temple de la gracia]. Su manera de "tomar las cosas", de aceptar la vida y proyectarse hacia delante,

---

<sup>806</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 436.

<sup>807</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 358. Esta relación es semejante a la amistad, entre espectador aficionado al cine y actor/ actriz: "Los actores son tantos [...] que apenas podemos entablar relación con muchos viejos amigos". En el mismo sentido, se expresa en otro fragmento: "Esta película [*La conquista del Oeste* (*How the West Was Won*)] nos presenta una multitud de estrellas de diversa magnitud; muchas son viejos amigos. [...]; a lo largo de la película vamos renovando amistades más recientes e iniciamos algunas [...]" (J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 256 y 294).

<sup>808</sup> J. MARÍAS: *Visto y no visto I*, p. 29.

<sup>809</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 94.

<sup>810</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 94-95.

de hacerla suya y darle significación, es siempre y en todas las circunstancias el ejemplo más claro de eso tan evasivo y tan maravilloso que se llama la gracia"<sup>811</sup>.

Así se muestra también en su actuación en *Irma la Dulce*, por la que puede ser calificada como una cómica extraordinaria, y "la mejor actriz de este momento [año 1963]"<sup>812</sup>.

Con Shirley MacLaine, por otra parte, Marías reconoce que se da una corriente de simpatía, muy relacionada con la amistad en sentido propio, ya aludida más arriba:

"Cuando la vemos aparecer en la pantalla, sentimos esa inmediata alegría, ese efusivo calor que se difunde por nuestras entrañas cuando llega un amigo: "Ahí está Shirley MacLaine", sentimos. Y nos disponemos a pasar la tarde con ella, en su compañía amistosa. ¿De qué nos va a hablar? De lo que quiera, da lo mismo. ¿Estará alegre o triste? ¿Bailará o se apelonará en un sillón, como un gato? [...] No importa. Pero resulta que al cabo de unos minutos ya no es eso, ya no es Shirley MacLaine; mejor dicho, sí, no deja de serlo, pero es una mujer nueva a quien no conocíamos, la criatura a quien acontece el drama que la película nos cuenta. Y ésta es *insustituible*"<sup>813</sup>.

La vitalidad y el encanto de Shirley MacLaine quedan patentes, por ejemplo, en películas semejantes a *Como un torrente* (*Some Came Running*), cuando representa el papel de una muchacha, compañera de un soldado, y en cierto modo trotamundos: "[...] esa deliciosa criatura que es Jean (o Shirley MacLaine), torpe, ignorante, con una tristísima aunque breve historia a su espalda, llena de espontaneidad, de gracia, de ingenuo encanto, disparatada y tierna, capaz de amar aunque no comprenda, de lealtad casi animal y maravillosamente personal. ¡Cómo se mueve, va y viene, baila, se alegra y se entristece, ríe y llora, tan llena de vitalidad y tan desvalida, todo absurdo y encanto juntos, no cada uno por su lado! Es un personaje espléndido, y no sé de nadie que pudiera encarnarlo como Shirley MacLaine [...]"<sup>814</sup>.

Marías ha sabido ver incluso una forma de humor peculiar en alguna de las películas de Marilyn Monroe: "diversión es di-versión, apartamiento de algo, para con-vertirse a otra cosa. [...] No es sólo que la película [*La tentación vive arriba*] sea divertida en el sentido de que nos divierte, es que ella misma consiste en divertirse a cada instante de sí propia, en apartarse, dispararse, enajenarse, para recaer otra vez y volver a empezar. [...] el director juega también con ella [con

---

<sup>811</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 378.

<sup>812</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 406.

<sup>813</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 35.

<sup>814</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 209.

Marilyn Monroe], con su risa, su ingenuidad, su corporeidad. Y todo ello con sorprendente, sana limpieza, con agilidad [...]"<sup>815</sup>.

Y de delicia nos habla el fotograma de Ingrid Bergman, representando a la Hermana Benedicta en *Las campanas de Santa María*, de manera espléndida, por su juventud y fina belleza, así como por su sonrisa -que "funciona con prodigioso acierto a lo largo de toda la película, como un fabuloso instrumento de expresión cinematográfica; una sonrisa que dice en cada caso lo que hay que decir, que interpreta las situaciones, las condensa, las resume"<sup>816</sup>- y por una autoridad en la que no está exento el buen humor, como la escena, que puede ser considerada una delicia, en la que la Hermana Benedicta "enseña" boxeo a un muchacho según el manual que le ha comprado como regalo; el tono general de la película, en ningún momento irrespetuoso o cursi, está logrado en gran parte por el talento de Ingrid Bergman.

Alegría comunicativa, por su parte, es lo que expresa la figura de Conchita Montes, amiga personal del filósofo, la cual presenta para el pensador un interés particular por ser una actriz española, que ha aportado delicadeza, finura, refinamiento, civilización<sup>817</sup>; nunca, lo que ha sido por desgracia común en nuestra pantalla nacional -como ha hecho ver dolorosamente Marías en muchas ocasiones durante largos años-, la chabacanería. Esta actriz, cuyo nombre es inseparable de Edgar Neville, ha traído al cine español calidad humana, femenina belleza e inteligencia, capacidad de ingenio e ironía, ternura.

#### **4.7. Vocación personal, proyecto vital de la mujer**

Más allá de la genialidad de Greta Garbo y de sus múltiples facetas, hay otro tema antropológico más profundo, en relación con la vocación personal originaria de esta actriz: "¿Y si Greta Garbo no hubiese tenido vocación de actriz? [...] Se podría pensar que Greta Garbo fue el instrumento que usó Greta Gustaffson para interpretarse a sí misma, para llegar a ser quien era, para desplegarse, declararse, manifestarse, es decir, para ser *en verdad* quien tenía que ser. A pesar de la tremenda personalidad de Greta Garbo, de su fabuloso "oficio", siempre me ha parecido descubrir en

---

<sup>815</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 188.

<sup>816</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 121.

<sup>817</sup> Cfr. J. MARÍAS: "Conchita Montes", en: *Blanco y Negro* (06-11-1994).

ella una extraña timidez. ¿No sería que necesitaba la "impunidad" -digámoslo así-, la falta de última seriedad que tiene la representación para *atreverse a ser*?"<sup>818</sup>.

De esta manera se podría explicar la temprana retirada de la brillante actriz: "La serie de increíbles películas de Greta Garbo sería una colección de ensayos vitales, de ejercicios vitales de la mujer que había tomado el nombre de esa actriz. Por eso sería posible que, una vez concluidos los ensayos, una vez terminadas [...] esas pruebas vitales, personales, Greta se hubiera retirado a sí misma, a ser ella, a vivir sin focos, escondida. *Bene vixit qui latuit*, decían los latinos: bien vivió el que vivió oculto"<sup>819</sup>. Este hecho ha marcado nuestra contemplación, como espectadores, de Greta Garbo: al haber aparecido sólo en determinadas películas, en una fase de juventud, sus apariciones profesionales están marcadas por esta juventud y por su vitalidad; de manera que sus películas nunca dan la impresión de estar anticuadas, porque su presencia joven las vitaliza: "En las películas de Greta Garbo, ella no está anticuada en lo más mínimo; las películas, acaso no [...]; a veces sí [...]"<sup>820</sup>. El acontecer de la vida de Greta Garbo y su retirada prematura, por lo tanto, justifica el hecho de que su recuerdo esté ligado a la juventud. Y que la contemplación actual de sus películas nos haga preguntarnos por su última vocación personal, por su autenticidad.

#### 4.8. Presencia de mujer

Parecería que este aspecto es evidente, es decir, que solamente con el hecho de que una mujer "esté" en un lugar, ya se podría hablar de presencia de mujer. La mirada del pensador Marías muestra que, siendo la realidad misma de la mujer una de las más delicadas que existen, su presencia plena es igualmente difícil de conseguir. Pero en el caso del cine, ese "arte de presencias", es un hecho posible; éste sería el caso de Lee Remick: "[...] las excelencias de esta película [*El precio de la muerte*] se reducen a ciertos elementos y a los primores de Lee Remick, que son muchos: no sólo su belleza, sino su expresión, su capacidad de *presencia* y concretamente su presencia femenina. Cuando está en la pantalla, las cosas se organizan y ordenan en torno suyo, las hace vibrar y hay un momento de dramatismo"<sup>821</sup>.

---

<sup>818</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 98. Este análisis recuerda a la aguda interpretación que hiciera Ortega, acerca de la vocación y la personalidad de un genio como Velázquez, cuya verdadera vocación no sería la de pintor, sino la de noble.

<sup>819</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 98.

<sup>820</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 120.

<sup>821</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 396.

Otro caso especialmente significativo sería el de Jeane Moreau, cuya particular belleza es conjugada con acierto por el director con la de la ciudad: "Los planos de Jeanne Moreau vagando por París a lo largo de la noche, por calles, plazas, bares, delante de los escaparates, entre los coches, mezclada con las gentes, son buen cine"<sup>822</sup>. De hecho, su actuación es lo que nos ha dejado una reflexión de gran valor para la antropología cinematográfica, porque el cine tiene la capacidad de expresar sin palabras el misterio del quién que somos: "no importa la ausencia de misterio en el sentido de la intriga, con tal de que no falte el misterio de la persona, el arcano que es siempre un *quién*"<sup>823</sup>.

Jean Moreau, bajo la dirección de Buñuel, expresa de manera inmejorable cómo es la presencia de un quién femenino, de manera que ella es la clave en la versión cinematográfica procedente de la novela de Octave Mirbeau *-Le journal d' une femme de chambre*: "Es la presencia misma [En *Diario de una camarera*] de la actriz la que emana una sensualidad profunda, la que da lo que suelo llamar la "pauta de la interpretación" de cuanto en la película sucede. Es la dimensión a la cual se refiere todo, que da su sentido a todos los elementos y los hace convergentes. Creo que este tema, que es particularmente importante, está tratado sin trivialidad, con talento y hondura"<sup>824</sup>.

Sus capacidades de "excelente actriz, de intensa expresión, de una fuerte presencia que justifica los elogios que sobre ella suelen acumularse últimamente"<sup>825</sup> se muestran en *El Rolls Royce amarillo*.

Acerca del tema de la presencia de la mujer, Marías ha hecho notar cómo en el cine reciente, a diferencia del cine anterior, se han ido abandonando los primeros planos, lo cual es muy significativo en este sentido<sup>826</sup>.

#### 4.9. Una representación creíble del amor<sup>827</sup>

La asociación amor- cine ha sido realizada en más de una ocasión. Ya se ha aludido más arriba a la espléndida película *Casablanca*. O *La costilla de Adán*, en la cual la actuación de los

---

<sup>822</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 207.

<sup>823</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 207.

<sup>824</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 425.

<sup>825</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 441.

<sup>826</sup> Cfr. J. MARÍAS: "El primer plano", en: *Blanco y Negro* (22-06-1997).

<sup>827</sup> Como se verá en profundidad en la segunda parte, la filosófica, Marías entiende por amor, "amor personal", asunto más complejo que la tendencia del cine reciente al predominio de la "sexualidad expresa, insistente, manoseada y desprovista de todo carácter que rebase el nivel de la zoología". En los comentarios de los noventa, escribió en innumerables ocasiones que esta tendencia no hacía aumentar, sino descender, la calidad del cine, y en consecuencia, el interés de los espectadores.

protagonistas es inseparable -también en la vida real lo era-, lo que le da una gran calidad a la representación; el logro de la película consiste especialmente en un aspecto: la visualización de un amor matrimonial logrado y realista, tema no muy frecuente -a pesar de lo que podría parecer-: "[...] es esencial que se trata de un matrimonio "enamorado". No es frecuente su representación en el cine o, más en general, en la ficción. En esta película se lo muestra sin asomo de cursilería o de falsa idealización, con naturalidad y humor, con la necesaria presencia de lo cotidiano de la vida [...]"<sup>828</sup>.

El nacimiento del amor es también el tema de *La Reina de África* (*African Queen*), en el que el espectador puede contemplar la progresiva transformación de los protagonistas y la mutua influencia de uno sobre otro: de esta manera, la refinada misionera metodista inglesa que representa Katharine Hepburn se va transformando en contacto con el rudo navegante -Humphrey Bogart- y se va contagiando de su afán de aventuras y de su amor al riesgo; él, por su parte, siente nacer la disyunción polar y la proyección amorosa ante la personalidad enérgica y a la vez sensible de Miss Sayer. De este modo, Katharine Hepburn muestra cómo sucede la progresiva transformación de la persona mediante el enamoramiento y a través de su corporalidad se puede ver plásticamente cómo es el cambio ontológico que sucede a la persona cuando ama -lo mismo se podría aplicar al actor que la acompaña en la película-: "A Rosie se le despierta el sentido de la aventura y otros más profundos; se va prendando de aquel hombre viril que abusa de la ginebra pero tiene una fina sensibilidad, o acaso no la tenía pero germina en él ante la presencia de aquella mujer extraña, bien distinta con seguridad de todo lo que había conocido hasta entonces. [...] La historia de aventuras es a la vez una historia de amor. Y para ella es para lo que hacen falta los dos espléndidos actores. En rigor, no hay más que eso: Katharine Hepburn y Humphrey Bogart juntos"<sup>829</sup>.

Greta Garbo también ha sido, por su parte, una maestra en el arte de representar la variación ontológica que supone el amor: "En *Ninotschka* asistimos al despliegue de una personalidad, a la "realización" de una mujer, que se va inventando, imaginando -el choque con un nuevo mundo, con otros supuestos, con una fauna humana diferente, sobre todo con el amor [...], una nueva interpretación del amor, que para ella es un desconocido género literario. [...] *Ninotschka* va adquiriendo posibilidades vitales. [...] Son unos ojos nuevos, una manera distinta de sentirse, de "serse"<sup>830</sup>.

---

<sup>828</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 144.

<sup>829</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 156.

<sup>830</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 98.

#### 4.10. Bette Davis o las edades de la mujer

El cine es también una muestra de las diferentes edades de la mujer y, más aún: del valor de cada una de esas edades, porque al ser, más que otros, un tipo de arte que inmortaliza un momento o una época, la edad de la mujer actriz es un elemento que no se puede pasar por alto. Y es también una muestra de cómo son o pueden ser vividas esas diferentes edades por la mujer: con melancolía, con aceptación, con entusiasmo.

Sería este el caso de Bette Davis, que puede ser considerada una actriz de vocación, una siempre prodigiosa actriz, en la que se ha mostrado cómo es una vida de mujer en sus diferentes edades.

El filósofo llegará incluso a escribir que la belleza femenina se puede intensificar y depurar con los años<sup>831</sup>, pero no se trata meramente del tiempo transcurrido, sino *de lo que pasa en el tiempo*.

Esta vocación profesional se puede contemplar en su actuación en *Un gángster para un milagro* (*Pocketful of Miracles*): "Bette Davis, en esta película, es algo difícil de olvidar; en su decadencia, en su transformación, en el proceso entero que la lleva al final feliz por una cuerda floja que se va a romper a cada instante, no tiene más que aciertos [...] éste es uno de los secretos de esa compleja forma de arte que se llama cine"<sup>832</sup>. También su presencia en *Canción de cuna para un cadáver* (*Hush... Hush, sweet Charlotte*) merece una atención elogiosa.

Es decir, la actriz madura muestra todo un proceso de asimilación y de expresividad, fruto de una vida consagrada a la representación, que quizás en la actriz joven es difícil de encontrar y este proceso puede ser observado en las representaciones de madurez de Bette Davis. Quizás se puede hablar también de una *maduración como mujer*, además de *maduración dramática*, que se reflejaría asimismo en su semblante y en su actuación.

De la misma manera reflexiona sobre esta peculiar capacidad del cine a raíz de la pronta retirada de la gran pantalla de Greta Garbo: "Cada vez que vemos ahora una vieja película de Greta sentimos que hemos perdido una increíble suma de placeres y experiencias humanas, simplemente porque esta mujer decidió un día interrumpir, en plena juventud, su carrera de actriz. Pensamos que estaba aún lejos de toda decadencia; y, además, que aun cuando Greta Garbo hubiese empezado a envejecer, hubiera sido maravilloso asistir a su maduración, a su versión personal de las demás

---

<sup>831</sup> Cfr. J. MARÍAS: "Subir o bajar", en: *Blanco y Negro* (8-12-1996).

<sup>832</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 260.



edades de la vida. Quizás ella hubiera podido mostrar, mejor que nadie, que cada una tiene su sentido, su belleza, incluso su magia. ¿No podría Greta Garbo haber enseñado a las mujeres eso que nunca han aprendido, porque nunca -salvo excepciones individuales- han querido aprender: a envejecer?"<sup>833</sup>.

#### **4.11. Grace Kelly: entre *college girl* y la esposa del Sheriff**

Si el cine es una representación de cómo la mujer vive las diferentes edades y también lo que corresponde a cada una, el análisis de la joven Grace Kelly es interesante antropológicamente. Su actuación maestra podría ser el paradigma de la joven americana -por eso, su actuación en *Atrapa a un ladrón*, puede ser relacionada con el capítulo de la mujer americana y de la formación de las jóvenes estadounidenses en este tipo de centros de educación superior.

En ella se presenta como "una joven muchacha americana, que viaja con su madre por Francia [...]; que ha estudiado en un buen *college*, es refinadísima y exquisita: un primor"<sup>834</sup>. Su aspecto físico, en el que se muestra una mujer "extraordinariamente joven y bella, perfecta, reluce e irradia como una gema"<sup>835</sup> es uno de los temas, junto con la inteligencia vital, que caracterizan la modalidad americana de la mujer.

También en *Solo ante el peligro* (*High noon*), en la que actúa como la esposa recién casada del *sheriff*, contribuye a hacer de esta película una obra maestra del cine y una representación magistral del drama humano, entre la dignidad y la valentía y la felicidad privada. Es por esto un ejemplo de la autenticidad vital y de una muestra expresiva del tema de la felicidad de hombre y mujer.

#### **4.12. Marilyn Monroe: un pequeño mito del siglo XX**

En ella ve reflejado también el mito de una época concreta, en la que la sociedad se complace en la contemplación de la belleza femenina juvenil, aunque en esta mirada se mezclen la admiración y la compasión:

---

<sup>833</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 97.

<sup>834</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 185.

<sup>835</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 186.

"Marilyn Monroe era uno de los pequeños mitos de nuestro tiempo (que tiene tan pocos grandes, y ésa es su pobreza, acaso su única pobreza). Era un modesto mito, pero verdadero, al lado de tantos falsos [...]. Era tan joven aún, que todos tenemos presente su breve trayectoria. Por lo menos como actriz -y *era* una actriz- había sabido averiguar quién era. [...]. Era, además, una muchacha americana -no *la* muchacha, porque hay muchas distintas-, y supo realizar una cierta manera de feminidad que no se puede mirar ligeramente"<sup>836</sup>.

Ya se dijo más arriba que la mirada de Marías sobre esta actriz ha sido inteligente y justa.

En esta forma de ser mujer se puede destacar la belleza de Marilyn Monroe, que no puede ser considerada de un modo superficial, porque se había convertido en un elemento cotidiano de la vida de Los Angeles, y de algún modo su presencia en la pantalla, como refleja la potencia del cine como una cierta forma de justicia social, era *un modo de nivelación*, porque cualquiera podía acceder a contemplarla: "Los muchachos, los obreros, las gentes sencillas de la ciudad de Los Angeles, donde vivía, donde se sentía "en su casa", habían aprendido a verla, a mirarla; ella misma acababa de contarlo. También habían sabido verla la Reina Isabel y el presidente Kennedy, y el viejo y grande poeta Carl Sandburg. Y otros muchos. Con alegría, complacencia, admiración. Probablemente también con una confusa piedad"<sup>837</sup>.

#### 4.13. Otras actrices y otros valores

Se puede atender también a otras actrices, nombradas de modo ocasional. En general, las referencias sobre ellas se dirigen a su talento, a su belleza o a alguna característica personal. La mirada del filósofo-comentador de cine tiene mucho del antropólogo: no sólo es capaz de prestar atención a las cualidades físicas, sino también a cualquier capacidad de la mujer.

Sobre Ann Margret en *Un beso para Birdie* (*Bye Bye, Birdie*) dirá que "es una preciosa criatura, que augura muchas posibilidades, y es grato tenerla delante en la pantalla, oírla cantar, verla bailar y moverse, con un máximo de presencia juvenil. [...] los últimos planos de Ann Margret, vestida de amarillo, sobre un fondo azul, son de una sorprendente y estimulante belleza"<sup>838</sup>.

---

<sup>836</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 232.

<sup>837</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 232.

<sup>838</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, pp. 393-394.

De otras, por otra parte, destaca su actuación propia, ya consolidada en una carrera: así, Jane Fonda, tan parecida a su padre, tan vivaz y espontánea, tan “real”, “dotada de excelentes recursos, que van de su admirable figura esbelta y expresiva a una inagotable abundancia de posibilidades histriónicas. Jane Fonda no es un hilillo de destreza, sino un torrente de capacidades”<sup>839</sup>; Ann Baxter, mujer dulce y madura, que recuerda a un personaje de Azorín; Barbara Stanwick, endurecida y amarga; de Ingrid Thulin en *Fresas salvajes*, de Ingmar Bergman sostiene que se nos muestra: “Todavía más lúcida, intensa y concentrada que en *Los cuatro jinetes del Apocalipsis*, de expresiva belleza, un poco “recóndita” [...]. La muchacha, sobre todo, es una imagen prodigiosa de frescura y encanto”<sup>840</sup>. Carroll Baker en *Harlow* es una mujer de gran belleza y atractivo. Una actriz llena de talento y fuerza comunicativa”.

Melina Mercouri merece una atención especial por su excelencia profesional: “La actriz griega Melina Mercouri alcanzó fama con una película dirigida por Jules Dassin y titulada *Never on Sunday* (*Nunca en domingo*). Una película extraordinaria de invención, de fuerza, de vitalidad, que revelaba a una actriz también extraordinaria, definida con esas mismas calidades. [...] En gran parte, por el excepcional talento y las dotes de Melina Mercouri, por su artística espontaneidad, su desenfado, su profunda alegría, la potencia de su fuerte feminidad”<sup>841</sup>. Todo un tratado de antropología en siete líneas.

Sobre Brigitte Bardot, a la que no considera como una gran actriz, pero sabe reconocer su estilo particular le reconoce su estilo dramático peculiar: “Brigitte Bardot luce [en *Vida privada*] sus consabidos primores, su perpetuo infantilismo, su aire de “crío” entre apicarado y apaleado, pero esto no es suficiente. Pocas veces Brigitte Bardot ha funcionado como una actriz; una excepción es *En cas de malheur*, con un tema de Simenon en que el personaje se ajusta admirablemente a sus posibilidades”<sup>842</sup>.

Por último, se podría señalar también el papel que cubren algunas niñas en el cine y su significación antropológica; es el caso de magnífica actuación de Patricia Gozzi en *Cybèle et les dimanches de Ville d'Avray*, que destaca por su voz encantadora y su capacidad de amistad con el joven aviador, creando de este modo el temple de la película, la ilusión, tema sobre el que ha escrito

---

<sup>839</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 305.

<sup>840</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 205.

<sup>841</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 296.

<sup>842</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 291.

tan originalmente Marías. Se pregunta así sobre el contenido primordial de esta película: "Pero ¿y la antropología? El tema de esta película es uno de los que más me apasionan intelectualmente -y no sólo intelectualmente-; uno de los aspectos de la vida humana que me parecen más decisivos y de los que menos se sabe: la ilusión"<sup>843</sup>. En *Cybèle*, este elemento se muestra en una doble dimensión: desde la niña hacia su joven amigo, pero también desde este hacia la pequeña, de manera que la relación de amistad intergeneracional anudada domingo tras domingo es deseada por ambos sin que se mezcle con otro tipo de relación.

Este comentario no sería completo ni realista si no se hiciera eco de algunas llamadas de atención del filósofo sobre algunas carencias; al comparar algunas actrices consigo mismas o con lo que hubieran podido ofrecer, Marías expresa su convicción de que hubieran podido dar más de sí. Es el caso de muchos de los papeles realizados, por ejemplo, por Sandra Bullock, que le han hecho estar por debajo de sus posibilidades; y, en abrumadora mayoría, por muchas actrices españolas. En todo caso, como todo lo humano, es susceptible de graduación y de mejora.

Finalmente, he creído interesante incluir un cuadro que recoja algunos de los términos o descripciones que resuman en una impresión general, y muestren, en una sola mirada, cómo es una mujer como persona femenina, visto desde la antropología cinematográfica.

Las caracterizaciones de Marías muestran cualidades de mujeres actrices, que a la vez, en primer lugar, son *cualidades de mujer* -especialmente los términos del 8 al 12, aplicados a Greta Garbo, se realizan pensando cómo es una *mujer* genial, antes que una actriz genial-. En este sentido, la antropología de Marías es concreta, accesible y la mirada sobre las mujeres en el cine es también una mirada sobre las posibilidades de la mujer como mujer.

Algunos de estos términos, procedentes del cine, son lo que podríamos llamar "condensaciones antropológicas", que en realidad, sirven de perfecta introducción a las preguntas básicas que serán tratadas teóricamente: "¿quién es la mujer?" y "¿cómo es el *alguien corporal* de la mujer?" (o ¿cómo podría llegar a ser?). En este caso, el cine se convierte en *antropología visible*.

<b>Condensaciones antropológicas en los comentarios sobre cine referidas a la mujer</b>
---

1) criatura (deliciosa)
-------------------------

<sup>843</sup> J. MARÍAS: *El cine de Julián Marías*, p. 359.

2) criatura admirable, hecha para mirar (una)
3) criatura insustituible
4) criaturas de ficción de fuerte personalidad
5) fascinación
6) forma genial de feminidad
7) fuerza incontrolable de su presencia
8) genialidad de ser
9) genialidad humana
10) genialidad manifiesta
11) genialidad personal
12) mágico poder
13) manera distinta de sentirse, de "serse"
14) misteriosa
15) mito, pero verdadero (modesto)
16) mitos de la feminidad (uno de los grandes)
17) mitos de nuestro tiempo (pequeños)
18) modos ejemplares de ser mujer
19) mujer bien distinta
20) mujer con un "yo" que resultara visible a través de su corporeidad (una)
21) mujer en estado químicamente puro
22) mujer extraña
23) mujer genial (una)
24) mujer nueva
25) mujer perfecta
26) muy suficiente humanidad
27) perfección de su condición femenina
28) persona femenina
29) persona femenina singular, irrepetible, insustituible, concreta, realísima (una)
30) personas privadas
31) potencia de su fuerte feminidad
32) primor

33) prodigio de autenticidad
34) prodigiosa gracia
35) realidad egregia
36) realidad que parece destinada a perdurar
37) sencilla afirmación de realidad
38) simplemente maravillosa
39) todo absurdo y encanto juntos
40) transparencia de su alma sin repliegues
41) vida humana sumamente atractiva (una)

## PARTE 2: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ADECUADA<sup>844</sup>

### 5. La cuestión antropológica: desde “el hombre” a la persona

Para llegar a pensar filosóficamente sobre el quién de la mujer, Marías ha procedido indagando sobre el modo de existir de la persona<sup>845</sup>. Por supuesto, su labor intelectual le ha hecho ser consciente de que tiene una tradición filosófica que no se puede obviar; por esta razón, al pensar la cuestión de la persona, asume todo este pasado y a la vez, es capaz de ver sus logros y limitaciones desde la altura conseguida por el pensamiento de Ortega y Gasset.

Marías mira, por lo tanto, a la filosofía clásica, desde la filosofía de la razón vital, siendo consciente de su enorme valor y añadiéndole su posible culminación.

El pensador español considera que la cuestión de la persona no ha sido una de las más importantes en la filosofía, sino que se ha llegado a ella secundariamente, a través de otros temas y muy en particular por la consideración de la realidad natural; el hombre es el único *ser capaz de conocer* la realidad externa, y al ser ésta comprendida como naturaleza, llega a verse a sí mismo como un ser peculiar y por eso surge la pregunta ¿qué es el hombre? Veremos hasta qué punto esta pregunta es ya un problema por la forma en la que está planteada.

Marías ha formulado esta cuestión en su introducción a la antología de textos, titulada, justamente, *El tema del hombre*: “El tema del hombre no aparece de un modo unívoco y claro en la filosofía. Su historia presenta inesperadas dificultades, porque lo problemático en él no son las soluciones, sino el problema mismo. Sólo lentamente, a lo largo del tiempo, se va cobrando conciencia de la cuestión que plantea la extraña realidad del ente humano. [...] La meditación filosófica ha nacido primero de la extrañeza ante las cosas, es decir, de lo otro que el hombre; sólo después de haberse preguntado por lo externo y ajeno viene el hombre a la conciencia de que él mismo puede ser problema. El tema del hombre es, pues, relativamente tardío en la metafísica de Occidente, única en la que aquí hemos de ocuparnos; en los albores

---

<sup>844</sup> Para todo este capítulo, he utilizado, además de las obras de referencia de Julián Marías sobre este tema -*Antropología metafísica*, *El tema del hombre*, *Persona*, *Mapa del mundo personal* o *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida*-, como material básico el elaborado por mí misma para la exposición “Cuestiones selectas de filosofía: la condición sexuada” a alumnos del Máster Persona y Familia en el Instituto Juan Pablo II de Madrid (19 noviembre 2009 y 1 octubre 2010) y para dos sesiones (28 de mayo y 4 de junio) del curso “Metafísica de la persona”, dirigido en la Facultad de Filosofía de la UCM por Francesco de Nigris en el transcurso del segundo cuatrimestre 2011, así como de otras dos sesiones en el curso “Verdad y felicidad”, celebrado en el marco de este Seminario en el año 2012 y de otras dos en el seminario sobre el libro *¿Qué es filosofía?*, de Ortega y Gasset, en el presente año 2013.

<sup>845</sup> Así, en su libro titulado precisamente *Persona*, Alianza Editorial, Madrid 1996, pp. 9-11, afirma de manera explícita en el Prólogo que previamente a sus libros sobre la mujer escribió algunos otros en los que el tema es la indagación sobre la persona: su primer ensayo “San Anselmo y el insensato” (1935), *La filosofía del P. Gratry* (1941), *Miguel de Unamuno* (1943), *Introducción a la filosofía* (1947) y *Antropología metafísica* (1970).

del pensamiento helénico, el gran tema es la naturaleza, y la filosofía es, por tanto, física; hasta los comienzos de la especulación pitagórica -un movimiento religioso antes que toda otra cosa- no veremos aparecer la preocupación por lo humano. De un modo formal, el hombre no será problema auténtico para Grecia hasta el siglo V, en la época de los sofistas, y los primeros textos realmente explícitos e importantes serán los platónicos<sup>846</sup>. En su ensayo “La indagación sobre el hombre”, pensando sobre el significado más profundo del término ‘antropología’ como un saber filosófico (y no tanto paleontológico) hace notar además cómo en el pensamiento griego el hombre fue considerado de hecho como una especie de animal muy peculiar, pero animal, y esta evidencia se puede encontrar en el lenguaje:

“Hay un hecho lingüístico sorprendente e iluminador (la lingüística suele ser orientadora), sobre la que ya llamé la atención en la *Antropología metafísica*, y es que la palabra “animal” en griego (*zôon*) es muy reciente: no aparece hasta mediados del siglo V a.C. Había nombres para innumerables especies de animales, pero no para decir “animal”, que es una palabra relativamente abstracta. En cambio, se llamaba “animal humano” (*zôon anthrôpinon*) al hombre. Es decir, cuando se llega al concepto de *zôon*, el hombre aparece como una especie de animal particular. “Animal” es, pues, para los griegos, una palabra relativamente moderna, que no se contrapone primariamente al hombre, sino que éste aparece como una variedad, sin duda muy singular. Las definiciones clásicas del hombre serán *zôon lógon échon* (animal parlante o locuente, animal que habla) o *zôon politikón* (animal social, que vive en ciudad o *pólis*). De ahí las fórmulas tradicionales -y no muy rigurosas- “animal racional” y “animal político”. De modo que, lejos de haber una contraposición primaria entre animal y hombre, hay más bien un concepto genérico nuevo -“animal”- al cual pertenece también el hombre, como una especie muy particular. (Sería interesante perseguir la historia de la pareja de conceptos “género humano” y “especie humana”)<sup>847</sup>.

El filósofo es aún más explícito, al mostrar esta visión griega de lo humano, al explicar la etimología de la propia palabra *ánthropos*, que muestra hasta qué punto esta manera de comprender la posición griega no es la habitual:

“La palabra “hombre” (*ánthropos*) es mucho más antigua, por lo menos homérica. Pero lo interesante es que *ánthropos* no se opone a *zôon*, sino a *theós* (“dios” con minúscula en español). Pero si tomamos el otro punto de vista, si nos preguntamos -es siempre una pregunta esclarecedora- ¿a qué se opone *theós*?, nos encontramos con que no se opone fundamentalmente a *ánthropos*, sino a

<sup>846</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*. Colección Austral. Espasa-Calpe, Madrid 1996, 9ª ed., pp. 11-12.

<sup>847</sup> J. MARÍAS: *Ensayos*, en: *Obras X*, pp. 225-226.



*brotós* (“mortal”). ¡Qué vuelco de la cuestión! Hay, de un lado, “los dioses”, del otro, “los mortales”; y los dioses son *inmortales*, éste es su principal atributo; los demás (hombres y animales) son *mortales*. Así es como se han visto las cosas en Grecia y, en principio, allí donde ha imperado la cultura griega”<sup>848</sup>.

Marías ve en este carácter secundario de lo humano, que brota de la filosofía clásica, un rasgo que ha marcado el devenir del pensamiento occidental, porque ha definido los términos en los que se ha pensado a la persona, un tema más derivado de la reflexión sobre la naturaleza: “Esta prioridad de la preocupación por las cosas en la mente griega ha tenido además graves consecuencias doctrinales para la elaboración posterior del problema del hombre. Porque en el momento en que la mirada, mediante un comienzo de la reflexión, ha venido a recaer sobre el hombre, lo ha considerado *como una cosa más*, bien que muy peculiar, y al darse cuenta, más o menos, claramente, de que el hombre no es en definitiva una cosa, la filosofía ha solido buscar algo en el hombre que sea lo propiamente humano, con lo cual corre grave peligro de desaparecer el hombre como tal, en su integridad, del ámbito de la investigación filosófica”<sup>849</sup>.

El filósofo explica detalladamente en qué consiste esta mirada griega sobre lo humano a semejanza de la que es aplicada sobre las cosas: “La mente griega se mueve en la dimensión de la exterioridad y de la contemplación de formas. Todas las metáforas griegas que expresan conocimiento derivan de raíces que aluden a la *visión*: teoría, saber, idea, etc. Cuando su atención se fija en el hombre, encuentra que éste es, por lo pronto, una cosa, un cuerpo, *soma*; no olvidemos que en el sistema aristotélico el tratado *De anima* forma parte de los escritos de física. Se inicia, por tanto, el estudio filosófico del hombre bajo el signo de lo corporal y biológico, en estrecha relación con las escuelas de medicina y, en especial, con los círculos hipocráticos”<sup>850</sup>. En el ensayo “Sobre la

---

<sup>848</sup> J. MARÍAS: *Ensayos*, en: *Obras X*, p. 226. Más adelante hace notar cómo la antropología verdadera sería capaz de distinguir entre la continuidad biológica y genética entre el animal y el hombre (*de dónde vienen*) de un elemento que los diferenciaría radicalmente: *adónde van*, de tal manera que en este aspecto se vería que no son reductibles: “[...] el animal *está ahí*, y lo grave es que *se queda ahí*: se queda reducido a lo que es. El hombre, no. El hombre *está in via*, en camino, en un sentido radical y absolutamente intrínseco, que se extiende hasta los menores detalles. Imagina, inventa, crea (cuasi-crea, porque crea *con* las cosas): crea proyectos, ficción, teorías, ciudades, aparatos..., todo eso que encontramos en el mundo, que no ha hecho jamás el animal, ningún animal”.

<sup>849</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, p. 12. En la *Antropología metafísica*, Marías se refiere también a este modelo mental para pensar las cosas que no sirve para pensar la persona: “Pero este planteamiento tradicional se resiente de lo que aqueja a todo el pensamiento helénico o helenizado: el “sustancialismo” o “cosismo” o “materialismo”. La irreductibilidad de “cosas” -en el sentido más lato de la palabra- es siempre problemática, especialmente si se tiene en cuenta la probabilidad de que, en cuanto cosas, se reduzcan todas a una sola estructura. Hay otro modo de irreductibilidad, otro “modelo” mental, si se prefiere, con el que no ha contado suficientemente la filosofía: la irreductibilidad personal” (J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 30-31).

<sup>850</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, p. 12.

indagación del hombre” es aún más explícito y señala: “[...] y Aristóteles escribe un libro titulado *De Anima*, que no es sino una parte de los tratados *físicos* de Aristóteles: es un libro de física, en el sentido de ciencia de la naturaleza. Por esto, para interpretar la realidad humana, utilizará el concepto de *ousía* (“sustancia”), y de ahí vendrá toda la interpretación sustancialista del hombre, que ha gravitado sobre todo el pensamiento moderno”<sup>851</sup>.

Marías hace notar cómo la irrupción de la sofística, con su preocupación por la formación de ciudadanos mediante la retórica y el uso de la persuasión no necesariamente unida a la verdad, va a producir una reacción que se materializa del modo más claro en la figura de Sócrates y sus discípulos, de manera que la reflexión por el hombre va a significar desde entonces una síntesis de dos actitudes: lo humano desde el punto de vista moral y la capacidad humana de conocer la verdad. Por eso “la consideración del hombre, desde entonces, va a ser una de estas tres cosas: física, ética o lógica. El hombre queda escindido; ya no va a ser tema unitario de la filosofía; se estudiará su cuerpo, o su vida moral, o su función cognoscitiva; pero ¿es el hombre alguna de esas cosas, o siquiera su suma? Parece problemático. ¿No son esas cosas, más bien, algo que el hombre *tiene*, y por tanto, él será otra cosa? La meditación acerca de la realidad humana va a ser desde ahora fragmentaria y un tanto equívoca. Entre las disciplinas fisiológicas, varias aparecen referidas al hombre y, sin embargo, ninguna lo aprehende de un modo total y directo. La psicología, la ética, la lógica, abordan el estudio de dimensiones parciales del ente humano, pero no lo agotan; ni siquiera se manifiesta claramente la conexión de esas diversas dimensiones. Casi toda la filosofía de Occidente, que conserva la huella profunda de Grecia, ha permanecido en ese punto de vista”<sup>852</sup>.

Certeramente, Marías ve un punto de inflexión en un elemento que no es filosofía pero que entra en relación con el pensamiento griego y le añade puntos de vista nuevos: el cristianismo. “El cristianismo da un giro esencial a la cuestión; certeramente se habla de él, del hombre, en su

---

<sup>851</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 231. En *Persona* hace notar explícitamente cómo este modo de pensar las cosas ha estorbado a la filosofía para llegar a pensar correctamente el ser personal: “Lo evidente es que las categorías que hacen posible su comprensión [de la persona] nada tienen que ver con las usadas para la intelección de las cosas, lo que explica la falta de claridad sobre la persona misma” (J. MARÍAS: *Persona*, p. 20).

<sup>852</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, p.13. En la *Antropología metafísica*, pp. 26-27, el filósofo había advertido en qué medida esta actitud griega va a marcar en gran medida el curso de la filosofía y aún la teología posterior: “Por otra parte, el naturalismo del pensamiento griego empieza a gravitar pesadamente sobre la doctrina acerca de Dios. La propensión helénica a pensar desde las cosas conduce insensiblemente a desvirtuar -sin negar- la gran intuición cristiana: a pensar a Dios como la “supercosa”. Y esto explica [...] el riesgo de panteísmo que está rozando todo el pensamiento occidental, la recaída involuntaria, indeliberada, en formas de interpretación que “resultan” panteístas, como si la “mundificación” o “cosificación” de Dios se deslizara como un viento insidioso en toda la especulación helenizante. Y mientras tanto quedan relegadas a la sombra o a la periferia de la filosofía las verdaderas cuestiones, que resultarán en cierto momento imprescindibles y que arruinarán buena parte del pensamiento que había prescindido de ellas; la creación, la persona humana, las personas divinas, la verdadera cercanía y la verdadera lejanía de ese Deus *absconditus* que, siendo la suma realidad, “brilla por su ausencia””.

integridad, y se subraya el momento de su ser personal. Se vuelve a la atención hacia el hombre *mismo*; es el hombre el que ha sido creado por Dios, el que ha pecado, el que ha sido redimido, el que puede salvarse o perderse; toda la especulación paulina está referida al hombre como tal; y la cristología lleva implícita una antropología rigurosa, desde el problema que plantea la encarnación de Cristo hasta la doctrina de la *anakephaláiosis* o recapitulación, y la de la resurrección de la carne”<sup>853</sup>.

Y, sin embargo, Marías es consciente de que el Cristianismo es religión, no filosofía; sus certezas brotan de un saber revelado, mientras que la filosofía se apoya sobre un saber racional que es sistemático.

Es en la figura de San Agustín, en quien el filósofo español reconoce una potente capacidad filosófica, donde se personifica una plenitud metafísica nueva y también un original planteamiento de las cuestiones humanas; Agustín de Hipona inaugura, además un método novedoso al pensar en lo humano, porque señala por primera vez en la historia de la filosofía hacia la interioridad: “*Mihi quaestio factus sum*, dice San Agustín. Reparemos en que en esta expresión se usa la primera persona para designar, a la vez, el sujeto y el objeto de la *quaestio*. No se pregunta San Agustín por *el hombre*, como una cosa entre otras, sino por *sí mismo*. Yo, como tal, yo mismo, soy problemático. El saber del hombre, que en Grecia se alcanzaba mediante una *contemplación*, una visión directa y hacia afuera, va a ser ahora el resultado de una *reflexión*, una vez vuelta de la mente sobre sí misma. Por esta vía, San Agustín encuentra la interioridad, la intimidad, lo que ha llamado, con expresión feliz, el hombre interior. Su reflexión se convierte en introspección”<sup>854</sup>.

Marías hace notar cómo este profundo logro filosófico agustiniano es muy fecundo, pero a su vez, tiene un profundo riesgo, porque en esta introspección se muestra lo más humano, pero a la vez es el espacio donde se halla primariamente a Dios -*in interiore homine habitat veritas*-. A partir de San Agustín, se fija la atención tanto filosófica como teológica, en el segundo aspecto, mientras que el primero -la interioridad como lo más propio de hombre- va a quedar a la sombra hasta que Descartes vuelva a fijar, ya desde otros supuestos y sacando otras consecuencias, su atención sobre esta capacidad específicamente humana.

A ese espacio interior se le va a asignar la denominación de *anima*, alma, o *spiritus*, que ya va a tener otras connotaciones de las que tenía la *psique* griega, y que va a ocupar el centro de la reflexión durante la Escolástica.

---

<sup>853</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, p.13.

<sup>854</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, p.14. Se puede consultar asimismo el balance de Marías sobre la filosofía agustiniana en la conferencia “San Agustín”, pronunciada en el año 2000 en el madrileño curso “Los estilos de la filosofía”, disponible en: <http://www.hottopos.com/mirand12/jms1agus.htm>

Vemos en qué sentido Marías piensa que la centralidad de la persona se ha vuelto a difuminar, de alguna forma: si la herencia helénica destacaba al hombre pero la veía como una especie de cosa muy especial y de esta manera no se encontraba del todo -incluso teniendo en cuenta los brillantes descubrimientos aristotélicos sobre el hombre como un ser que tiende a unos fines de perfeccionamiento-, desde la herencia cristiana el escollo va a proceder del primer puesto que ocupa el *anima* dejando en la sombra al *homo* -aunque explícitamente Santo Tomás señala que no se identifican uno con otro-.

De esta manera, la filosofía moderna va a seguir esta estela de la interioridad, y sobre todo con el idealismo. En Descartes aparece la idea de que el hombre es una cosa pensante, *res cogitans*, es decir, que su peculiaridad es tener la razón o *cogitatio*, de tal manera que el mundo se convierte incluso en problema, porque depende del sujeto que lo piensa. El hombre queda escindido, porque al ser *une chose qui pense*, esta vez quedan en la sombra todas sus otras dimensiones y además el mundo que le rodea.

Aún señala Marías otro problema más de la enunciación cartesiana de los asuntos humanos: si en San Agustín se encontraba la afirmación clara de que el hombre interior no es todo el hombre, es decir, que el alma no agota la realidad humana, en Descartes y el idealismo posterior, el hombre se reduce al yo, al *ego*, pasando a ser su cuerpo más bien parte de lo otro, del mundo, que va a ser comprendido como *res extensa*. Y el extremo de esta manera de pensar al hombre se va a encontrar en Fichte, que distingue entre el yo y el *no-yo*.

De modo que si en la filosofía clásica había una atención a lo humano desde el punto de vista de la naturaleza, de su aspecto biológico, en la filosofía moderna va a haber una atención exclusiva hacia su subjetividad, alejándose igualmente de lo que en este caso sería el término medio: “Cuando se habla del hombre se pendula entre la *exterioridad* y la *subjetividad*. Pero ¿son dos términos aceptables, son suficientes, hay que elegir entre ellos, se puede reducir el hombre a ninguna de las dos cosas? ¿Puede decirse que el hombre *es* exterioridad o que *es* subjetividad? Tendrá el hombre un aspecto exterior y tendrá realidades subjetivas, pero ¿es exterior o sujeto, simplemente?”<sup>855</sup>. En *Persona* ha mostrado que incluso son dos posiciones mentalmente peligrosas: “Hay, pues, una ocultación de la persona por su corporeidad, y otra, inversa, por la atención exclusiva a su interioridad. Ambas ocultaciones son igualmente peligrosas, y se han repartido la historia del pensamiento”<sup>856</sup>.

---

<sup>855</sup> J. MARÍAS: *Ensayos*, en: *Obras X*, p. 232.

<sup>856</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 48.

Así expresa el filósofo la situación de la cuestión humana en este punto: “Podríamos decir que se desvanece el tema del hombre en su sentido más auténtico: si ya antes resultaba difícil encontrar la doctrina acerca del ente humano en cada sistema filosófico, esto resulta punto menos que imposible en la filosofía de la época moderna; sólo incidentalmente descubrimos acá y allá un fragmento en el que marginalmente, como al descuido, se alude al hombre con esta concreta denominación”<sup>857</sup>.

De esta manera, la filosofía se aleja cada vez más del hombre real, de la persona, y así nos encontramos en la filosofía idealista alemana la formulación de esta cuestión como “el yo”, el “yo puro”, el “yo trascendental”, mientras que su realidad corporal es un mero asunto físico o biológico; de hecho, en el siglo XX, el positivismo de Comte plantea la filosofía como una investigación biológica por un lado y sociológica por otro. Una vez más, Marías se pregunta:

“[...] ¿Y el hombre mismo? ¿No será menester volver a plantear el tema de su realidad íntegra y unitaria? ¿No habrá que reunir en una unidad superior estos saberes fragmentarios acerca del hombre? Y, sobre todo, surge una cuestión más grave aún: ¿bastarán esos conocimientos *juntos*? ¿Se agota la realidad del ente humano cuando conocemos su cuerpo, su vida psíquica, sus facultades intelectuales, su *yoidad*? La consideración unitaria y directa del hombre mismo, no de simples momentos suyos, ¿no nos remitirá forzosamente más allá de los límites en que se ha solido mover la especulación filosófica? Quedan por ahora en suspenso estos interrogantes”<sup>858</sup>.

Marías es, por lo tanto, consciente, de que los saberes sobre el hombre que nos proporciona la historia de la filosofía son fragmentarios y, a veces, equívocos: si queremos hacer antropología plena, y más si es una antropología dual, nuestra actitud sobre estos saberes previos ha de contar con una *mirada integradora* y, sobre todo, contar ya con una “idea rectora” sobre lo que se está investigando.

En este sentido, reconoce que se ha de “ejercer una cierta violencia sobre la estructura de las filosofías del pasado, a fin de desgajar de ellas su visión de la realidad humana. Y es claro que sólo podremos hacer esto si llevamos ya una idea rectora acerca de lo que ha de entrar en la investigación; necesitamos, al menos, una noción provisional de nuestro objeto, que nos permita entrar en contacto con él y reconocerlo. Nuestra exigencia mínima puede resumirse en pocas palabras: referirnos

---

<sup>857</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, p. 15.

<sup>858</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, p. 16.

siempre al hombre *mismo* -no a nada suyo, por importante que sea- y no excluir nada de lo que se requiera para su comprensión”<sup>859</sup>.

Con esta doble intención filosófica, Marías va a mirar a toda la tradición filosófica para reconstruir el tema del hombre, y a través de él, llegar hasta el núcleo de la persona.

---

<sup>859</sup> J. MARÍAS: *El tema del hombre*, pp. 16-17.

## 6. Las claves de la Antropología filosófica de Julián Marías

La mirada clásica hacia la realidad nos ha legado muchos descubrimientos; uno de ellos es la denominación etimológica de la persona y la intuición de su ser peculiar. Y, sin embargo, no ha sido posible pensarla de modo pleno hasta el siglo XX, hasta que se ha encontrado el marco adecuado para llegar filosóficamente a ella: la vida humana<sup>860</sup>. Con razón ha escrito Marías que, en sentido pleno, la “ciencia buscada” es la indagación sobre la persona: “La idea de Aristóteles de la “ciencia buscada” (*zetouméne epistémē*) tiene su mejor ejemplo en esta empresa que hemos acometido”<sup>861</sup>.

Se ha solido repetir que el término actual de persona deriva de ‘prósopon’, esa máscara que los actores utilizaban al representar sus papeles en el teatro, al realizar el esfuerzo doble de encarnar a un personaje con una interioridad creíble y de presentarlo ante un público capaz de comprenderlo en una trama o historia concreta. Esa máscara que, a la vez, les serviría para “per-sonare”, para amplificar la voz en un espacio sin técnicas acústicas que no fuesen efecto del terreno.

Sin embargo, lo más evidente, como ya señaló Marías en su *Antropología metafísica*, es el hecho de que la transparencia de la persona tiene que ver con su *rostro*, es una realidad que se hace “hacia delante”. A juicio del filósofo español, como mostrábamos en el capítulo antecedente, la filosofía clásica y más en particular, la antropología aristotélica debería ser repensada, dándole a los viejos conceptos de sustancia, materia y forma, razón, etc., un nuevo sentido, porque desde el punto de vista clásico, “la persona es, simplemente, una cosa con alguna mayor dignidad y excelencia que las demás”<sup>862</sup>. Pero una cosa, al fin y al cabo.

Al introducir la traducción que realizó a la obra magna *Ética a Nicómaco* dirá claramente que el problema del aristotelismo es la “terrible buena prensa”<sup>863</sup> que ha tenido y el hecho de que se ha recogido y potenciado lo menos bueno de su obra, queriendo ver en su filosofía un repertorio de

---

<sup>860</sup> “El inquietante balance de lo que se ha ido entendiendo por persona, a lo largo de toda la historia del pensamiento, tiene alguna explicación si se ve que se ha tardado mucho en situarse en una perspectiva adecuada, que es precisamente la de la *vida humana*, alcanzada solamente en nuestro tiempo. La extraña transparencia de mi vida ha hecho que la mirada haya pasado milenariamente a través de ella sin descubrirla, para fijarse en las cosas de toda índole y recibir de ellas las categorías y conceptos que, con pocas excepciones, ha usado el pensamiento para intentar comprender lo humano. Si se mira bien, se ve que incluso en nuestro siglo, en que ha acontecido el descubrimiento de la vida humana como tal, ha estado casi siempre entorpecido porque en él han refluído interpretaciones inadecuadas, procedentes de formas de pensar que a última hora son “arcaicas”. Piénsese bien en conceptos como “existencia” (o *Dasein*), “subjetividad”, “en sí” o “para sí”, etc. En todos ellos se pierde la condición *dramática* de la vida humana, su paradójica realidad que incluye la “irrealidad”, y por ello se desdibuja la desconocida, original realidad de la persona” (J. MARÍAS: *Persona*, pp. 77-78).

<sup>861</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 109.

<sup>862</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 34.

<sup>863</sup> J. MARÍAS: Introducción a la *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2009, 9ª ed., XIV.

soluciones para los más diversos problemas. La cuestión sería precisamente volver a plantear las cuestiones donde él las dejó y ver hasta dónde hubiera querido llegar: “Y al historizar a Aristóteles habría que problematizarlo: volver a tomar la cuestión allí donde la tenía planteada, donde su genial pensamiento era fecundo: en la idea de sustancia. No para usarla como una almohada donde reclinar la cabeza, sino para ver si en ella cabe lo que es plenamente real: el ser viviente; el hombre que, como un arquero, busca blanco para su vida; Dios. Y, al intentar meter en la idea de sustancia estas realidades, ésta tendría que abrirse y descubrir sus posibilidades efectivas: justamente lo que tendría futuro en Aristóteles; o, lo que es lo mismo, lo que en él sería vida”<sup>864</sup>.

En esta misma Introducción, Marías sostiene claramente que la unidad de la Metafísica aristotélica plantea un problema, porque el Estagirita parece identificar la ciencia del ente en cuanto ente con la ciencia de la sustancia y con todas las otras denominaciones que le atribuye -filosofía primera, sabiduría, ciencia teológica, ciencia de Dios-, y asimismo, es delicada la relación de la metafísica con las otras disciplinas (ética, psicología, física, etc.) y la aplicación de sus esquemas metafísicos a estas áreas.

De hecho, el filósofo español llega a decir que buscando la exigencia interna en la filosofía del griego, “resulta insuficiente la metafísica de Aristóteles, porque lo es la idea de sustancia: cuando más *real* es ésta, menos sirve su concepto. Por eso es tan problemática la aplicación de esta noción y sobre todo del esquema hilemórfico, a la ética”<sup>865</sup>.

Marías es consciente, entonces, de que cabe preguntarse por el alcance filosófico de esta posición, y aún más, de arriesgarse a hacer una antropología que parta de la evidencia: “Pero, ¿y si hubiera en todo ello un error? ¿Y si el “modelo” de realidad con que se han pensado las cosas no fuera aplicable a la persona, fuese enteramente inadecuado?”<sup>866</sup>. Esta es, precisamente, la hoja de ruta de toda la *Antropología metafísica*, porque en todo el resto de la obra va a mostrar cómo es posible pensar a la persona con otro modelo. Y a partir de esta obra, sistemáticamente, Marías ha extendido esta forma de ver a la persona en sus libros posteriores, hecho que se hace más patente en *Mapa del mundo personal* y *Persona*.

En ésta última, por ejemplo, expone que es necesario empezar a pensar sobre este tema fundamental, asumiendo el pensamiento anterior, pero avanzando respecto a él: “Creo que un planteamiento eficaz de la cuestión decisiva: la realidad de la persona, requiere ir más allá de los tipos o formas de realidad conocidos y ensayados, y que no sirven para comprenderla. Será necesario

---

<sup>864</sup> J. MARÍAS: Introducción a la *Ética a Nicómaco*, XV.

<sup>865</sup> J. MARÍAS: Introducción a la *Ética a Nicómaco*, XIII.

<sup>866</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 34.



partir de lo que realmente entendemos y vivimos como personas y en nuestra relación efectiva con las demás, y *conceptuar la evidencia*, en lugar de intentar reducir esta a los conceptos recibidos, y que son inadecuados por la radical diferencia entre los modos de realidad”<sup>867</sup>.

En esta misma obra, muestra cómo es esta conceptualización de la evidencia, y con ella completa todos los descubrimientos anteriores:

“Este libro tiene muy poco que ver con lo que el pensamiento filosófico ha acumulado desde sus orígenes para intentar comprender qué es persona. Su punto de partida es esencialmente distinto, y ha consistido precisamente en la presencia de lo que entendemos por persona, de lo que *vivimos* como tal, sin intentar “derivarla” de otras cosas, de ninguna cosa. Esto ha obligado a lo más dificultoso: una *torsión* de los hábitos milenarios del pensamiento, para instalarse en una perspectiva alcanzada recientemente por la filosofía. Esto quiere decir que la aparente discrepancia de toda la tradición filosófica es justamente lo contrario: partir de su totalidad, aprovechar sus hallazgos que permiten una perspectiva nueva, adecuada al planteamiento fiel del problema de la persona: en lugar de partir de la noción de “cosa” -en una forma o en otra-, ver a la persona allí donde aparece: en la *vida humana*, cuyo modo de realidad se ha comprendido por vez primera en nuestro siglo. Si la historia de la filosofía es un sistema de alteridades, la manera de ser fiel a ella es dar en cada caso el paso exigido por el nivel alcanzado. En él están incluidos -y absorbidos o superados, en alemán se diría *aufgehoben*- los momentos anteriores. No se prescinde de nada, pero no se queda uno en ninguna fase anterior, porque sin todas ellas no se hubiese podido llegar a la presente”<sup>868</sup>.

En este sentido, deja bien patente que la tradición filosófica desde la que él va a pensar el concepto de persona proviene sobre todo del pensamiento de Ortega, pero que va a ir más allá del mismo: “Precisamente voy a acometer como tema principal el análisis y reconocimiento de un estrato de la realidad que es la vida humana que no ha sido objeto de estudio en la obra de Ortega, sobre el cual llamé la atención hace más de veinte años y que todavía no ha sido explorado adecuadamente. En este sentido, estas investigaciones -como en general toda mi labor- quisieran sumarse a Ortega: ni olvidarlo, ni restarse de él, ni partir de cero -para lo cual sería preciso, claro es, anularlo previamente, lo cual no es ni fácil, ni interesante, ni fecundo”<sup>869</sup>.

---

<sup>867</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 26-27.

<sup>868</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 116-117.

<sup>869</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 46.

En otros pasajes ha hecho ver cómo es necesario, para poder hablar sobre la persona desde esta nueva perspectiva, buscar los conceptos filosóficos adecuados.

De manera que, si en la filosofía clásica nos encontramos con la intuición de que el ser humano es una forma de existencia peculiar, la denominación “persona” se va a relacionar con su aspecto literario -especialmente teatral-, y, sobre todo, con la famosa definición de Boecio como “sustancia individual de naturaleza racional”, definición que ha despistado enormemente, por la equivocidad del término ‘sustancia’. Marías destaca además otro momento decisivo en la forma de pensar a la persona cuando se introdujo la perspectiva teológica; si desde el comienzo del Cristianismo se habló de “personas divinas”, la voz “persona” empezó a significar un modo de existencia que podía englobar tanto a Dios como a los ángeles, y también, por derivación, la forma y semejanza divina, esto es, la persona humana.

A juicio de Marías, este giro inesperado fue a la vez “fecundo” y un “grave riesgo”: fecundo porque, en cualquier caso, persona pasó a significar una forma de existencia que no tenía nada de cosa; pero a la vez, fue un riesgo porque empezó a relacionar la noción de persona que podía “albergar” tres formas muy distintas de existencia, y sobre todo, que habrían hecho perder contacto con la realidad inmediata, que es la forma normal que tenemos de encontrarnos con la existencia de la persona: yo, tú. Según su punto de vista, lo más fecundo en todo caso es conceptuar la evidencia, partir de la realidad inmediata y a partir de ella poder comprender lo demás: “Quizás es mejor proceder desde la presencia, fenomenológicamente, a reserva de poner y quitar *luego* para poder llegar a *otras* personas y pensarlas desde la única que nos es manifiesta: por lo pronto, no conocemos más personas que las humanas: yo, tú”<sup>870</sup>.

Parecería que, si la filosofía clásica no ha sido capaz de pensar a la persona desde los términos adecuados, la filosofía moderna sí puede ofrecer alguna pista para comprenderla; pero una vez más, el pensador vallisoletano hace notar que las trayectorias filosóficas contemporáneas han desviado la atención del *quid* de la cuestión, cuando han teorizado sobre el tema de la vida humana y de la persona:

“En los últimos decenios se ha hablado mucho en la filosofía occidental de la vida humana y otras cosas “afines”; pero ahí está precisamente el problema. Cuando se produce demasiada confusión -por lo pronto, terminológica-, para zanjar la cuestión, “para entenderse”, se dice que se habla del *hombre*. Pero este intento de aclaración se vuelve contra el que lo pone en práctica, porque ese nuevo

---

<sup>870</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 35.

término, a pesar de su apariencia obvia, es también problemático, y se recae en una confusión mayor. La tradición filosófica de Occidente ha tendido a pensar en el hombre como una “cosa”. Hemos visto largamente hasta qué punto es así, cómo en el mismo concepto de persona se ha deslizado insidiosamente una “cosificación” que lo invalidaba. Cuando ha resultado demasiado evidente que esta manera tradicional asimilaba excesivamente el hombre a realidades inertes o vivas, pero siempre del modo de ser de las cosas, se han introducido una vez y otra en filosofía nuevas expresiones: yo, sujeto, conciencia, existencia, *Dasein*, subjetividad, *pour-soi*, etc. Con todas ellas se “apunta” a la realidad de la vida, pero interpretándola desde ciertos supuestos diversos, y, por tanto, *no significan la misma realidad*, sino a lo sumo diversas dimensiones o aspectos de ella. Incluso con la expresión “vida” puede suceder algo semejante, si en vez de usarla en su función propia, en el sentido que de hecho tiene en el lenguaje cuando hablamos de “nuestra vida”, se parte de ella como título de una teoría”<sup>871</sup>.

Ha sido necesario, pues, llegar al siglo XX para que la filosofía haya percibido esta peculiaridad de la “vida humana”, porque sólo desde ella se ha podido llegar a pensar a la persona con los términos filosóficos adecuados; sólo se puede pensar a la persona como tal tomando la vida, su vida, como realidad radical: “El último reducto de dificultad reside en pensar, no ya la vida humana -esto se ha logrado con asombrosa perfección en nuestro siglo-, sino *la persona que vive*. Cuando decimos *yo* (o *tú*), descubrimos que es algo que acontece, no cosa, no un *subjectum*, soporte inerte o quiescente de los actos. Se ve la estructura proyectiva, no “del yo” sino de mí [...]”<sup>872</sup>.

Marías recuerda que, ni siquiera la frecuente actitud de referirse a la persona como “el hombre” solucionaría la cuestión; de hecho, la filosofía se ha preguntado por la cuestión bajo la pregunta *¿qué es el hombre?*, cuando en realidad esta pregunta es ya un error (que ha dado en consecuencia errores más graves aún), porque vuelve a cosificar la realidad personal. La pregunta correcta sería más bien *¿quién es el hombre?*

Y aún más en concreto: *¿quién soy yo?* La prueba más patente de ello no puede ser más cotidiana: cuando alguien llama a la puerta, la pregunta no es *¿qué es?*, sino *¿quién es?*, a la cual responde un “yo”, acompañado de una voz, compendio de la circunstancia de esa persona. Lo que pide la persona que pregunta es un *nombre propio concreto*, un nombre personal, un yo que me hace pensar en un cuerpo concreto, un cuerpo de alguien. Sólo en este contexto podemos definir en qué

---

<sup>871</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 46-47.

<sup>872</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 134.

consiste el modo de ser personal: “Ese *alguien corporal* es lo que por lo pronto entendemos por persona”<sup>873</sup>.

En este punto es donde se retoma la significación de “cara” o “fachada” en el pensamiento griego<sup>874</sup> -vemos cómo, una vez más, Marías no está haciendo filosofía desde la nada, sino que ha llevado a una plenitud insospechada muchos de los descubrimientos filosóficos griegos-: el alguien corporal que es la persona acontece en un modo fundamental que es *la proyección hacia adelante*, es decir, que no se puede pasar por alto el hecho de que la persona es un modo de existencia *frontal*. La vida es una operación que se hace hacia adelante; ese alguien, dirá Marías con una bella palabra propia, es *futurizo*, presente y real, pero proyectado hacia el futuro. Y este rasgo, a su vez, implica que la persona es en cierto modo *irreal*, porque engloba lo que la persona será. Curiosamente, Marías dirá que en el rostro de la persona vemos *ahora* el que será.

Este rasgo de la persona es totalmente único: nunca podemos decir de la persona que “está ahí”, como lo decimos de las cosas; la persona no está dada, sino que consiste en estar proyectándose hacia el futuro, en “estar viniendo”. Marías es aún más preciso: esta realidad programática de la persona no quiere decir que no esté hecha, que sea imperfecta, y que hubiera que esperar a un maduramiento incierto. La realidad viniente de la persona significa que nunca puede “estar ahí”, *porque no es una cosa*; su ser actual es seguirse haciendo (y Marías ha llamado la atención sobre este *se* pronominal, que da perfecta cuenta de la capacidad de la persona de reobrar sobre sí misma, que, como vimos, era el significado de la *entelequeia* aristotélica). La persona es ya, pero su estar consiste en *seguir estando*.

Aún hay más: esta manera de comprender la persona significa que hay que invertir los modos tradicionales y los modernos de considerar su modo de existir: si esto vale para la persona en general,

---

<sup>873</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 35.

<sup>874</sup> “Se suele buscar el origen de la noción de persona en la voz latina *persona*, y ésta se considera equivalente de la griega *prósopon*, que, como helénica, se toma como naturalmente “anterior” a la latina. Pero nada de esto es demasiado claro cuando se miran las cosas un poco de cerca. En primer lugar, la palabra *πρόσωπον* (*prósopon*) es muy poco frecuente en textos filosóficos, y rara vez quiere decir persona ni nada semejante. Entre los presocráticos aparece en tres textos, Antifón, Demócrito y Empédocles, y quiere decir cara, rostro, incluso la faz de Helios, el Sol. En Platón quiere decir también rostro; y es el sentido con el que aparece en Aristóteles, que habla largamente del *prósopon* y sus partes (por ejemplo, la nariz), también de la cara de la Luna; y en algún lugar advierte que se dice *prósopon* del hombre, pero no del buey o del pez. Esta advertencia es interesante, porque en el uso de la lengua griega se habla con frecuencia de la “cara” (*prósopon*) de animales: ibis, perros, caballos, corzos, peces. Por supuesto, el sentido más interesante de esta voz griega, el que se ha tomado como fundamento o punto de partida de la noción de “persona”, es aquel en que coincide con la voz latina: la máscara, por ejemplo, la máscara trágica o cómica de los actores. De ahí se derivan las significaciones de “papel” o “carácter” o “personaje” y últimamente “persona”. Es posible, aunque no seguro, que la significación de *prósopon* como máscara se deba a una influencia del latín *persona*; esta palabra es de etimología dudosa, probablemente etrusca. Esta pista de la máscara y el personaje que el actor representa ha hecho que se abandone otra que a mí me parece interesante: la significación “cara” hablando de animales o los astros, y también “fachada” de un edificio, es decir, la parte *delantera*. Ya veremos cómo esto tiene más interés de lo que promete” (J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 33-34).

por supuesto vale para mí: yo soy también una realidad viniente, programática. Yo soy una persona, pero la persona no es el yo, como ha afirmado sin mayores análisis todo idealismo; referirse al yo significa remitir a la condición programática de la persona, prepararse o disponerse a ser.

Por lo tanto, llegamos a la paradójica conclusión de que la persona es un ser único, particular, porque está aquí, pero no está nunca dada del todo, envuelve una cierta infinitud y una esencial opacidad. Sin embargo, el hombre es un ser finito; por eso, esta infinitud podría ser calificada acertadamente de “indefinición”, es decir, poder ser siempre más, no estar nunca conclusa y cerrada. A este respecto son enormemente reveladoras *Unas lecciones de Metafísica*, de Ortega, donde el filósofo español hace un profundo análisis de esas dos posiciones filosóficas contrapuestas que son el idealismo y el realismo, para concluir que la búsqueda de una realidad radical que sea capaz de radicar todas las otras realidades finaliza al darme cuenta de que esa verdad indubitable que buscaba Descartes es a fin de cuentas la coexistencia del yo con la circunstancia, la apertura total del yo hacia la circunstancia: “Yo no soy hermético, sino todo lo contrario. Yo soy el que penetran e inundan las cosas, tanto que me arrollan, que me niegan, me aniquilan, y para afirmarme frente a ellas tengo que luchar, que esforzarme, que estar haciendo siempre algo con ellas, a fin de escapar a su hostilidad. [...] Las cosas no son yo ni yo soy las cosas: nos somos mutuamente trascendentes, pero ambos somos inmanentes a esa coexistencia absoluta que es la vida. [Mi vida] es la amplia, inmensa realidad de la coexistencia mía con las cosas”<sup>875</sup>.

Y la persona es arcana (no se revela del todo), porque es depositaria de una intimidad, pero esta interioridad rezuma en su expresión, en su rostro. Marías es aún más perspicaz, llegando hasta el fondo de la cuestión: si la expresión que se revela en el rostro del otro es para mí el mejor lenguaje que me permite comprender esa interioridad, ¿qué sucede con la mía?

Mi propia realidad, dirá el filósofo, se refleja en los espejos que son los demás, porque en ellos encuentro mi expresión, me reconozco, me proyecto.

En este sentido, la vida es intrínsecamente convivencia, como ya señalaba Ortega en su brillante texto “Para un Museo romántico”, al que hicimos alusión en el capítulo correspondiente.

Señalábamos más arriba que Ortega y Marías superan con su posición no sólo los intentos clásicos de comprender a la persona, sino también los modernos, en particular la posición de Kant. En su *Antropología metafísica*, Marías recuerda las cuatro preguntas del pensador alemán en sus *Lecciones de lógica*, según las cuales, la filosofía se podía resumir en cuatro cuestiones: ¿qué puedo

---

<sup>875</sup> J. ORTEGA Y GASSET: *Unas lecciones de Metafísica*, Alianza Editorial, Madrid 1970, 3ª ed., Lección XIV, pp. 225-226.

saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? y ¿qué es el hombre?, a las cuales darían respuesta respectivamente la Metafísica, la Moral, la Religión y la Antropología. Aunque a fin de cuentas, la Antropología englobaría los contenidos de las otras tres.

Marías propone que estas cuestiones de la filosofía moderna podrían ser resumidas en dos preguntas antropológicas mucho más precisas: ¿quién soy yo? y ¿qué va a ser de mí?, que encuentran, una vez más, su respuesta en la propia evidencia: viviendo, ejerciendo una labor en todo caso ya personal. Y estas dos cuestiones radicales están permanentemente entrelazadas, este es justo el punto de enlace entre el qué y el quién, que constituye el problema de la vida personal: saber contestar a la primera cuestión no implica poder contestar la segunda, y en la medida en que se delimita la respuesta a qué va a ser de mí, se incurre en una cierta cosificación del yo.

Significativo es el hecho de que cuanto más certeza se tiene sobre quién soy yo, menos seguridad existe sobre qué va a ser de mí, más incertidumbre (y apertura) tengo sobre mi propia realidad futura.

## **6.1. Quién y qué. Las categorías de la persona**

Esta cuestión -distinguir ontológicamente entre el qué y el quién- es decisiva cuando lo que queremos dilucidar es el modo de existencia de la persona, y es el problema que ha de salvar una antropología filosófica en sentido estricto. Por ello, Marías delimita cuál es su método: referirse siempre al hombre mismo, no a nada suyo, por mucho que tenga que ver con él; y no excluir nada de lo que se requiera para su comprensión. Esto le ha llevado a definir su modo de acercamiento a la persona como “conceptuar la evidencia”<sup>876</sup>, es decir, 1º) atenerse a la realidad, contarla y 2º) elevar esta visión narrativa propia a una versión universal, es decir, a una teoría de la vida humana. Si el proceder normal a lo largo de la historia de la filosofía ha sido el de formular teorías -en este caso antropológicas- y a ellas ajustar el ser de la persona (o intentarlo), el procedimiento de Marías va a ser el inverso: desde la evidencia misma llegar a una teoría general de la vida humana.

---

<sup>876</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 65.

Iluminador en este sentido es el prólogo a *Persona*, obra en la que muestra que es consciente de todos los problemas que hemos expuesto hasta aquí y de que es preciso arriesgarse para hacer una antropología filosófica plena:

“Este libro intenta comprender la realidad más importante de este mundo, a la vez la más misteriosa y elusiva, y clave de toda comprensión efectiva: la persona humana. Lo sorprendente es que, a pesar de ser así, esta cuestión ha sido tenazmente desatendida; la filosofía, a lo largo de su milenaria historia, ha pensado escasamente sobre ella. [...] La causa de esta extraña situación estriba, si no me equivoco, en la dificultad de encontrar el método adecuado para plantear el problema, y sobre todo las categorías que permitan formularlo sin desvirtuarlo. Ha sido menester un largo esfuerzo intelectual para alcanzar la perspectiva desde la cual se pueda descubrir el extrañísimo modo de realidad que es la persona”<sup>877</sup>.

Quizás, como él mismo señala, el ejemplo más claro del alcance que puede tener este lúcido método es su obra *Una vida presente*, que ya hemos tenido ocasión de conocer en la primera parte, en la que se puede contemplar un yo -el suyo propio- con su completa circunstancia. Este método es aún más valioso por el hecho de que, ante la vida de los otros no cabe la actitud de la posesión ni la del apropiamiento; como ya se ha señalado, la persona es un ser íntimo y a la vez abierto, inagotable, con lo cual ante la vida de los otros la actitud correcta es la actitud del asistir a ella, de verla manar y desarrollarse.

La persona no es un *qué*, sino un *quién*; no una cosa, sino alguien. Si hay -como hemos analizado- una tendencia en la filosofía clásica de interpretar a la persona como una especie de cosa muy especial, la filosofía moderna, que va desde San Agustín a Husserl pasando por Descartes, ha pasado al extremo contrario: la persona es razón, conciencia o yo puro, está definida por la subjetividad, encerrada en su conciencia, es decir, que se reduce a mero ego. Como vemos, dos posturas contrarias, ninguna de las cuales da razón de lo que es verdaderamente la persona.

Ha sido en su importante obra *Razón de la filosofía*, en la que se propone introducir radicalmente la perspectiva personal y biográfica en la filosofía, donde ha hecho notar Marías otra cuestión por la cual esta pregunta es enteramente inadecuada para referirse a la persona: “[...] la pregunta tradicional ¿qué es el hombre? encierra ya un error gravísimo: yo no soy nada que pueda encontrar, porque *yo soy quien encuentra* todo eso. Incluso cuando me encuentro a mí mismo, el

---

<sup>877</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 9-10.

propriadamente “yo personal” es el que encuentra y no el encontrado”<sup>878</sup>. Se hace necesario, por lo tanto, realizar un giro, un giro personalista: de *qué* al *quién*<sup>879</sup>.

Si la pregunta por las cosas puede empezar lícitamente por un *qué*, la pregunta por la persona debe comenzar por el pronombre que la mayoría de las lenguas lleva utilizando largo tiempo en el hablar cotidiano: *¿quién?* Repetidamente ha escrito Marías que esta es la pregunta espontánea que muchas lenguas, todas las europeas, formulan cuando *alguien* llama a la puerta<sup>880</sup>. No se sabe de primeras quién será, quizás en la pregunta hay un cierto tono de ilusión, esa que conlleva el encuentro con el ser personal del otro, de la otra, pero *sí se sabe que es un alguien*. En este sentido, Marías ha hecho notar que el lenguaje cotidiano también ha sido certero en este caso, con la distinción entre nombre común para cosas y nombres propios para personas. Más aún: la forma propia de utilizar el nombre personal es el vocativo. Toda la *Antropología metafísica* es un intento - y, por cierto, un logro- de reformular la antropología bajo este prisma, superando con ello el excesivo naturalismo o abstracción de que han adolecido la mayor parte de las antropologías<sup>881</sup>. A partir de

---

<sup>878</sup> J. MARÍAS: *Razón de la filosofía*. Alianza Editorial, Madrid 1993, p. 269.

<sup>879</sup> Este ha sido, precisamente, el título de un congreso organizado por la Asociación Española de Personalismo: “El giro personalista: del *qué* al *quién*”, de la cual quien escribe es miembro y colaboradora. El IV Congreso de la AEP se celebró en la Universidad San Pablo CEU, 12-13 febrero de 2009 en Madrid. En él se intentó analizar en qué medida diversos pensadores habían colaborado para este cambio de mentalidad colectiva, desde el pensar a la persona como una cosa más hasta pensarla como el *quién* que realmente es. Cambio mental que implica una larga serie de consecuencias, entre ellas, la diferencia sexuada de la persona.

Se pueden ver asimismo mis aportaciones a este congreso: la reseña posterior sobre lo acontecido en esos días de pensamiento común en [www.personalismo.org](http://www.personalismo.org) y mi comunicación “Del transeúnte anónimo al pasajero persona”, en: *El giro personalista: del qué al quién*, Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2011, pp.165-174.

<sup>880</sup> En esa lengua universal aeroportuaria que es el inglés se expresa de la manera más clara que conozco que la persona es un ser corporal: *somebody* -algún cuerpo-, radicalmente distinto a *something* -alguna cosa-; esta referencia a la corporalidad no es extraña en ningún modo al personalismo. Otras lenguas no se quedan atrás: en francés se dice *quelqu’un* (y *quelque chose*), en italiano *qualcuno* (y *qualcosa*), en los que se hace referencia a la unicidad del individuo, dato también interesante. Nuestra lengua vecina al oeste, el portugués, ha optado por voces similares a las nuestras: *alguem* (y *cualquer coisa*), en las que también queda clara una distinción entre ambos términos. Paradójicamente, mientras que el lenguaje vivo ha sido capaz de captar intuitivamente esta diferencia esencial, el lenguaje teórico ha sido ligeramente tosco hasta llegar a formularlo con claridad.

También es digno de señalar el hecho de que las grandes lenguas europeas designan de modo muy parecido a la persona, siguiendo la lengua raíz a todas ellas, como es el *prósopon* griego: así, *persona*, *person*, *personne*.

<sup>881</sup> Hay, por supuesto, y con mayor abundancia a partir del s. XX, otras antropologías pensadas *más allá* del concepto de naturaleza, como el Manual de antropología de J. M. BURGOS: *Antropología, una guía para la existencia*. Ediciones Palabra, Madrid 2010, 4ª ed. Más directamente sobre la cuestión, el mismo autor ha escrito un libro específico sobre las limitaciones y posibilidades del concepto de naturaleza: *Repensar la naturaleza humana*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007. KAROL WOJTYŁA, en su obra más importante de filosofía: *Persona y acción* (Biblioteca Palabra, Serie Pensamiento, nº 40, Madrid 2011. Edición de J. M. Burgos y R. Mora), es consciente del peso aristotélico-tomista en las cuestiones antropológicas, pero su propia formulación va más allá de ésta, y más allá de otra gran tradición filosófica contemporánea, como es la fenomenología, y que él denomina como personalismo. En general, los pensadores personalistas *se han tropezado con la necesidad de repensar la cuestión de la persona desde el principio*; para un acceso eficaz y más profundo se puede consultar la web de la AEP en [www.personalismo.org](http://www.personalismo.org), donde en los apartados “Precursores”, “Grandes maestros” y “Otras filosofías relacionadas” se analiza la investigación de diversos autores contemporáneos en este sentido.



esta obra cumbre, el filósofo ha explorado la condición personal desde la altura alcanzada en todas las demás.

Con razón ha escrito Marías que la antropología contemporánea, en la línea que va desde Fichte, Maine de Biran, Gratry, Brentano hasta Dilthey, y sobre todo Heidegger y Ortega, ha solventado dos extremos mentales (persona como cosa fundida con las cosas/ persona como yo cerrada al mundo) llegando por fin al punto de equilibrio, porque ha hecho ver que la persona es un ser con interioridad pero a la vez, *constitutivamente abierto* al mundo. Está abierto a lo otro que yo, abierto a las cosas y se trasciende. Ya aludimos al descubrimiento orteguiano en *Unas lecciones de Metafísica*, al hacer ver que, si ante la realidad de mi yo frente a una pared, el realismo se ha centrado en la pared, y el idealismo, en mi yo, la filosofía inaugurada por Ortega y continuada por Marías, ha hecho ver que la realidad auténtica sería la de mi coexistencia con la pared, en sentido pleno, la del yo con su circunstancia.

La vida humana, desde este punto de vista, consiste en una relación esencial del yo con las cosas, es la ocupación del hombre, el que-hacer del hombre con lo que le rodea: decir *yo* no tiene ya ningún peligro de idealismo, porque es a la vez decir *mundo*. Desde este punto de vista, el hombre, la persona, no es ya ni una cosa del mundo, por muy especial que pueda ser, ni un yo cerrado a él, sino que es vida, quehacer del yo con las cosas: “La fórmula de Ortega, “yo soy yo y mi circunstancia”, es perfecta, porque no dice que yo estoy en mi circunstancia o mundo, sino que yo soy yo y mi circunstancia, que esta va incluida en mi realidad; sobre todo, si se tiene en cuenta el otro miembro de esa fórmula: “y si no la salvo a ella no me salvo yo”. Ortega exploró genialmente mi vida, lo que hago con las cosas, vertió luz incomparable sobre ello [...]”<sup>882</sup>. Y la vida humana es posibilidad, no está ya dada, hecha definitivamente; por eso, en sentido propio, tanto Ortega como Marías van a enfocar la cuestión de la persona más que como la vida humana, como *mi* vida particular. Mi vida es mi hacer, hacer yo, y por eso es preocupación por sí misma, “interpretación de sí misma”, en genial expresión de Ortega-Marías<sup>883</sup>.

Si la “esencia” de la persona es su irrealidad proyectiva -aspecto que se puede comprobar cuando cada uno se levanta por la mañana y se despierta a una vida (y no a un mundo abstracto) para reanudar su propia biografía-, el filósofo español concluye que hemos de aplicar a la persona

---

<sup>882</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 135.

<sup>883</sup> Nótese con qué gracia innegable se refiere Ortega a esta condición de la vida en *Unas lecciones de Metafísica*: “No se puede vivir sin una interpretación de la vida. Es ésta una extraña realidad que lleva en sí su propia interpretación. Esta interpretación es, a la par, justificación. Yo tengo, quiera o no, que justificar ante mí cada uno de mis actos. La vida humana es, pues, a un tiempo, delito, reo y juez” (J. ORTEGA Y GASSET: *Unas lecciones de Metafísica*, Lección X, p. 169).

determinadas *categorías propias*: “A la persona pertenecen atributos que no se pueden aplicar a las cosas, sino que requieren categorías bien distintas, que den razón de la permanencia argumental de la persona: *mismidad* (y no identidad), acontecer, imprevisibilidad, libertad constitutiva de alguien que se hace en ella”<sup>884</sup>. Este sería el modo correcto de acceder al ser propio de la persona, que es a la vez presente y latente<sup>885</sup>; la persona, ese modo de existencia que debe ser comprendido más bien como proyecto<sup>886</sup>.

Un alguien de quien captamos -como capta una azafata-, que es corporal y tiene movimiento independiente; que *me* habla, lo cual expresa que es un ser inteligente y social, circunstancial, ya que su acento revela una región de nacimiento o residencia concretas; que tiene un rostro y un nombre únicos, una edad y raza; que está vestido y por lo tanto tiene una privacidad que quiere resguardar, lo cual revela a veces también aspectos como la cultura de origen, el nivel social, la religión-; que reacciona a mis actitudes, lo cual implica una interioridad; que no se basta a sí mismo para sobrevivir y necesita de técnica -maletas con ruedas, móviles, portátiles, tarjetas de crédito-, necesita de afecto... Es decir, un ser que tiene una subjetividad, pero que a la vez se afana -en ocasiones excesivamente- con su mundo. Quizás ningún lugar mejor que un aeropuerto para constatar que la persona no es un ser hecho del todo, sino un ser abierto, proyectivo, ilusionado. Si señalábamos más arriba que la distinción cotidiana entre nombres comunes y nombres propios ya nos habla de la diferencia entre qué y quién, ninguna situación más significativa que la de tratar con tarjetas de embarque y pasaportes.

La persona, pues, no puede quedar constreñida en las definiciones clásicas (animal racional, sustancia individual de naturaleza racional) por el simple hecho de que *su realidad personal es más*. Implica que es un yo no ligado a un ser fijo, “natural”, que es proyectivo, que está llamado a reflejar la infinitud de Dios con su propio auto-hacerse, con su dinamicidad libre<sup>887</sup>. No es completamente satisfactorio hacer uso del término sustancia para definir a la persona. Y si utilizamos este concepto

---

<sup>884</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 23.

<sup>885</sup> Hay una excelente tesis doctoral en la que se plantean estas cuestiones detalladamente, la escrita por JOSÉ ENRIQUE PÉREZ ASENSI: *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*, en Laborum, Murcia 2006. En relación con este estudio, es especialmente interesante el epígrafe 5.3: “La disyunción y polaridad de la condición sexuada: varón y mujer”, pp. 146-156.

<sup>886</sup> Para una delimitación de este ser proyectivo de la persona, se puede consultar la conferencia de Pedro Chumillas en el congreso de Personalismo de 2009 presentado en la Universidad San Pablo CEU y publicado en las Actas del mismo con el título “La persona en Julián Marías: un alguien corporal” en J. M. BURGOS (ed.): *El giro personalista: del qué al quién*, pp. 69-76.

<sup>887</sup> J. MARÍAS: *La filosofía del P. Gratry*, en: *Obras IV*. Revista de Occidente, Madrid 1969, 4ª ed. En esta obra, en realidad su tesis doctoral, Marías defiende que el P. Gratry fue un precursor de la filosofía de la vida humana contemporánea, por el hecho de que da cuenta completa del quién que resulta ser la persona, un ser con sentido divino, que le hace capaz de reflejar de modo finito la infinitud de Dios con su propio auto hacerse libre.

aplicado a la persona, hace falta llenarlo de un nuevo contenido (terminábamos el capítulo sobre Aristóteles haciendo alusión a la necesidad de hablar de una “naturaleza en expansión”, en el caso de que apliquemos este concepto a la persona; y de una *ousía* como hacienda o quehacer, como la vida humana misma). El contacto con las personas reales nos lleva necesariamente a abandonar las ideas erróneas sobre la realidad personal y pensarlas de nuevo en contacto, en apertura respecto a la realidad misma. Por esta razón, Marías afirma que la tarea de la filosofía, mejor dicho, la nueva empresa de la filosofía, ha de consistir en ver el mundo *desde la persona*.

En distintos pasajes, el filósofo ha hecho ver que sería necesario rehacer la ontología, cuando nos referimos a la persona, porque hasta el siglo XX no se ha tenido en cuenta su ser pleno. Para ser justos hasta el final con Marías, su filosofía ha llegado hasta el fondo de la cuestión: si hemos visto que valora el acercamiento aristotélico a la persona pero que ha sido capaz de captar sus limitaciones, toda su antropología va a ser un intento nuevo de utilizar el concepto de *ousía* del Estagirita, para una comprensión correcta de la persona: “La *ousía* aristotélica era el “haber”, la hacienda, los bienes o propiedades de cada cosa. Este sentido, trasladado a otra forma de realidad, es el que encontramos ahora [como recapitulación de la persona que es consciente y plenamente dueña de sus relaciones personales, un ser que está en permanente quehacer con su circunstancia]. Aristóteles veía en ello la suma propiedad, *he ídios hecástou*, “la propia de cada cosa”; si no se trata de cosas, sino de una realidad dramática, argumental, que acontece, el contenido más propio se posee en la recapitulación del tejido cambiante de esas historias vividas”<sup>888</sup>. Es decir, que si tomamos el término de *ousía* y lo aplicamos a la persona según la filosofía de Ortega y Marías, el resultado será que las experiencias radicales son el verdadero principio de individuación de la persona<sup>889</sup>. La *ousía* de la persona no es una supuesta naturaleza racional, sino el conjunto de experiencias radicales que la hacen única, en sentido pleno su *hacienda* o *quehacer*.

La nueva ontología, referida a la persona, tendría que empezar por la diferencia absolutamente radical entre éstas y las cosas; en este sentido ha afirmado:

“La persona, si pretendemos entenderla, reclama un enérgico esfuerzo de originalidad. [...] Es menester partir de la evidencia y tomarla en cuenta [...]. La dificultad mayor es que no se puede prescindir del concepto de “cosa”, porque la persona está esencialmente ligada a ellas -el cuerpo y la condición corpórea, el mundo y la mundanidad- no puede realizarse sin ellas, pero no es cosa ni es

---

<sup>888</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, pp. 170-171.

<sup>889</sup> Cfr. todo el capítulo X de *Persona*: “Persona y sustancia”.

reductible a su modo de ser. Esta es la gran paradoja que ha lastrado el pensamiento filosófico, obligándolo a escoger entre dos perspectivas que son inaceptables en su aislamiento. Podríamos decir que hay que aplicar un método *ponendo tollens*, que utiliza la noción de cosa para eludirla simultáneamente, que afirma la original y paradójica vivencia de persona sin renunciar a su esencial vinculación a las cosas. Es menester afirmar con toda energía la condición *real* de la persona -lo más real que encontramos, por comparación con lo cual todas las demás formas de realidad son secundarias y deficientes; hay que reconocer la inexplicable aparición de cada persona, que se “añade” a lo existente sin posible derivación; y al mismo tiempo hay que reconocer la radical menesterosidad e indigencia de esa realidad, a pesar de su grado superior en la escala de las realidades, ya que necesita de las cosas para existir y hacerse a sí misma con ellas”<sup>890</sup>.

Como vemos, una delimitación necesaria para constituir un punto de partida de una nueva antropología. Para que ésta fuese adecuada a la realidad, habría que tener en cuenta no sólo lo que se ha señalado en el texto precedente: la condición real de la persona, el hecho de tomarla como una innovación de la realidad, sino además introducir el elemento de la temporalidad y afirmar filosóficamente los “derechos de la irrealidad” en el mundo humano; asimismo, esta nueva antropología tendría que tener en cuenta la menesterosidad de la persona, su ser necesitante de personas y cosas.

Y por último, dar razón del horizonte de las ultimidades, del hecho de que el ser humano está amenazado por la destrucción pero tiene posibilidad de perduración personal.

---

<sup>890</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 140-141. Recordemos de nuevo que ya Ortega, en sus lecciones de Metafísica, había señalado que el pensamiento no surge como un hacer ocioso y espontáneo del hombre, sino más bien *en la coexistencia del yo con las cosas*, en relación con ellas, por el hecho de que *las necesito* para construirme una seguridad y cuando me fallan me pregunto por su ser. De nuevo nos hace sonreír Ortega con su uso magistral del español filosófico: “Lo primero que una cosa es cuando pensamos en ella es... cuestión. [...] Antes de que yo sepa lo más mínimo sobre esta luz, antes de que yo pueda decir que esta luz es esto o lo otro o lo de más allá, he tenido que hacerme cuestión de ella, que preguntarme: ¿qué es? Todo lo otro que vaya a ser viene con posterioridad a su ser preguntada, a su ser cuestión. *Porque* algo me es cuestión, mi pensamiento comienza su actividad a fin de resolver la cuestión. Si no, mi pensamiento no funcionaría, no tendría para qué ponerse en marcha y aunque yo lo posea como mecanismo a mi disposición, como “facultad” no usaría de él. Las cosas son, pues, para mi pensar, primero, cuestiones, algo respecto a lo cual se pregunta. Bien, pero esa pregunta: ¿Qué es esta luz?, ¿a quién se hace? Preguntar es un hacer mío. Yo pregunto. Bien: pero toda pregunta sobre algo se hace a alguien. ¿A quién hago yo la pregunta? ¿A mí mismo o a otro, por ejemplo, a un físico? Aclaremos el primer caso. Resulta que, en él, yo me hago la pregunta a mí mismo, que yo *me* pregunto. Pero, ¿no es esto extraño? Por lo visto, se trata de que una parte de mí mismo pregunta a otra parte de mí mismo; como si dijéramos -y esto sí es metáfora- que un lóbulo de mi cerebro pregunta a otro lóbulo de mi mismo cerebro: Oye amigo, ¿qué opinas tú de esto?” (J. ORTEGA Y GASSET: *Unas lecciones de Metafísica*, Lección V, p.113). Y es que para Ortega, el pensamiento surge de la relación del yo con las cosas, de una relación que, antes que intelectual, es *vital*. En este sentido, va a hablar de una *razón vital*, de la que se hace uso en el *trato* cotidiano con las cosas, como un método de orientación hacia la seguridad que necesitamos para vivir.

## 6.2. Innovación radical de la realidad

Al pensar teóricamente sobre la persona, Marías utiliza su conocido método: “impresionismo y análisis”, lo cual significa en este caso que comienza dando pinceladas sobre el origen mismo de la persona, sobre nuestro primer contacto directo con ella. Y, profundizando en esos primeros rasgos, analizando esas primeras impresiones, el resultado será un pensamiento fiel a la realidad misma. Hemos aludido a él anteriormente como “conceptuar la evidencia”.

El primer contacto en el origen de la persona es literalmente su surgimiento, esto es: el nacimiento. En la irrupción de cada nuevo ser personal en el mundo, Marías ha visto una “innovación radical de la realidad”; cada vez que un hombre o una mujer nacen, se produce en sentido estricto la creación, empieza a existir una realidad nueva, irreductible de la que antes existía, incluso de sus progenitores. Marías ha señalado en repetidas ocasiones que el *qué* del nuevo ser (su información genética, los elementos materiales de los que está hecho su cuerpo) pueden ciertamente proceder de sus padres; ahora bien, el *quién* del nuevo ser, su núcleo último, es irreductible por completo de ellos y de cualquier otro ser.

“Intentemos pensar *personalmente* la generación humana. Psicofísicamente, la cosa es clara (al menos todo lo clara que puede ser la explicación científica, a la cual falta el elemento personal de la “comprensión”). La realidad psicofísica del hijo -cuerpo, funciones biológicas, psiquismo, carácter, etc.- se “deriva” de la de los padres, y en este sentido es “reductible” a ella. Su realidad psicofísica, sí, pero el *hijo* no. Es decir, “lo que” el hijo es, su “qué”, sí; pero no “quien” es. El hijo que es y dice ‘yo’ es absolutamente irreductible al ser del padre y al de la madre, igualmente irreductibles, por supuesto, entre sí. No tiene el menor sentido controlable decir que “viene” de ellos, porque yo no puedo venir de otro yo, sino que éste es un ‘tú’ irreductible. Decir ‘yo’ es formar una oposición polar con toda otra realidad posible o imaginable, y esta polaridad, en forma bilateralmente personal, es precisamente la dualidad yo-tú. Aquí es donde quería llegar. En este sentido puramente “descriptivo y fenomenológico”, la *creación* personal es evidente. Quiero decir, la aparición de la persona -de *una* persona- en cuanto tal es el modelo de lo que realmente entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e intrínsecamente irreductible”<sup>891</sup>.

Este punto de partida incontestable constituye no sólo nuestra máxima evidencia de la novedad que resulta ser la persona, sino que tiene otras consecuencias antropológicas: al ser la persona una

---

<sup>891</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 31.

innovación radical de la realidad, y al ser su quién distinto a su qué, filosóficamente hablando, se puede encontrar un fabuloso argumento para apoyar la perduración del yo, aún cuando seamos diariamente conscientes de la aniquilación biológica, orgánica del cuerpo. Según el punto de vista del filósofo, el hecho de que la persona irrumpa en el mundo y con su quién, sea una nueva versión de la creación, puede ser una prueba irrefutable de que el ser de la persona es radicalmente distinto de toda cosa y, por lo tanto, capaz de perdurar, incluso más allá de la degeneración y corrupción física<sup>892</sup>.

De hecho, si la filosofía quiere ser una “visión responsable”, como bien ha descrito él su quehacer intelectual, tiene que dar cuenta del “horizonte de las ultimidades”, es decir, de dónde viene y adónde va la persona humana.

Por esto, su punto de partida será lo más evidente: la aparición de la persona, de una persona, en su nacimiento, porque esto significa en sentido propio el alumbramiento de una realidad nueva e irreductible. Es más: su punto de vista propone no partir de Dios, para analizar el quién de la persona, sino de lo que nos es evidente, de la persona misma. En este sentido dirá que la creación es la innovación de la realidad, la aparición de un nuevo ser, a la vez irreductible y contingente:

“Hay que invertir la manera usual de plantear el problema. En lugar de partir de los conceptos y categorías elaborados para interpretar las cosas, y entre ellos buscar la manera de dar cabida a esa extraña realidad con la que nos encontramos y que somos nosotros mismos, hay que *partir de esta evidencia* y exigir a los conceptos que den razón de ella. Volvamos a la consideración del nacimiento. La mentalidad vigente lo que como un resultado de la reproducción, de la generación, cuyo término es un organismo, en este caso un niño. Y en él, al cabo de cierto tiempo, se descubren ciertos caracteres únicos, que se interpretan desde un punto de vista psicofísico, como aparición de ciertas estructuras complicadas, que se van a considerar “humanas”. Pero esto es radicalmente falso. Lo que aparece es *alguien*, un *yo* absolutamente irreductible *a todo*, polarmente opuesto al conjunto de la realidad, incluida la posible de su Creador, inexplicable por generación, ajeno a toda condición de cosa, aunque inextricablemente unido a ellas. Esta es la evidencia que se impone absolutamente y de la cual hay que dar razón. Los mecanismos de la interpretación psicofísica, genética, no permiten entender esa irrupción de la *persona* irreductible, radical innovación de realidad, que antes no existía y ahora se impone como una “adición” a lo que había, y que no puede explicarse por ningún proceso que dependa de cosas”<sup>893</sup>.

---

<sup>892</sup> En este sentido se deben comprender también sus conocidos escritos sobre el aborto y su preocupante aceptación social y jurídica, ya que acaban caprichosamente con esta innovación radical de la realidad que resulta ser cada nueva persona. Cfr. con mi artículo: “¿Aborto y felicidad?”, disponible en: <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-nieves-aborto-y-felicidad/>

<sup>893</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 138-139.

Una vez más, Marías hace notar que algunas interpretaciones teóricas han oscurecido esta innovación de la realidad que significa la persona, y que es necesario acudir de nuevo a lo que nos es evidente y tomarlo como punto de partida: “Como tantas veces, las analogías en el pensamiento del pasado resultan equívocas y, en el fondo, desorientadoras. Si se piensa en lo que se ha llamado la “creación del alma”, se desliza, quiérase o no, una cierta cosificación y, por tanto, una pérdida de esa condición personal -”quién”, “yo”- en la cual descubrimos la necesidad -o, mejor, la evidencia- de la “creación”. Digamos, por tanto, creación de la persona, o más inmediata y rigurosamente, de *mí*- de cada “mí”-. Pero el hacer esto obliga a preguntarme un poco en serio qué significan estas palabras que a toda hora usamos: “persona”, “quién”, “yo”<sup>894</sup>.

Marías profundiza entonces en estos tres términos: mientras que las etimologías griega y latina del término persona mostrarían el aspecto frontal de la persona, por encima de las otras interpretaciones que se han solido ofrecer, el “quién” revela una entera convicción, ya en el lenguaje hablado, de que la persona es un ser distinto de todo qué. Y hemos aludido ya a que el yo no va a significar un encerramiento de la conciencia sobre sí misma, sino que va a estar ya permanentemente ligada a la circunstancia. El sentido pleno de “yo”, será cuando cada uno lo utilice en el sentido de “mi yo” (ligado cada uno a su circunstancia).

“Innovación radical de la realidad”, por lo tanto, implica en primer lugar esa referencia a la dimensión creada de la persona, al hecho de que cuando un nuevo hombre o mujer nacen en este mundo, algo (*alguien*; el lenguaje nos tiende trampas) nuevo irrumpe en él, radicalmente distinto al ser de los padres, a la parentela anterior; alguien que es irreductible a su composición genética o biológica, que tiene o tendrá posibilidad de decirse “yo” y de saberse un ser distinto a su entorno material y humano. Un ser *obligado a ser libre* -en feliz expresión orteguiana- y, recuerda Marías, incluso capaz de enfrentarse a Dios. Más explícitamente aún, dice el filósofo: “La persona [...] consiste en *innovación*, siempre puede rectificar, arrepentirse, volver a empezar; en suma, *renacer*”<sup>895</sup>.

Y, en segundo lugar, especialmente con la expresión “radical” implica una referencia a la teoría de la vida de Ortega: la persona no es cosa ninguna, tampoco es un yo encerrado en una subjetividad, sino que es un yo con una circunstancia, un ser que puede o podrá decir “mi vida” alrededor de la

---

<sup>894</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 32.

<sup>895</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 17.

cual hay una circunstancia que comprende todo lo que encuentro en ella, desde mi cuerpo y mi carácter hasta la nacionalidad, la instalación en una lengua o en varias, la relación interpersonal, la referencia a Dios latente-. Es decir, que esta realidad dinámica y temporal, proyectiva y libre que es mi vida es la realidad radical en la que se insertan todas las demás realidades. Es en la misma obra *Persona* en la que ha hecho ver por qué el punto de vista de Ortega es el correcto para pensar el modo de ser personal: “Al hablar del “hombre” -es decir, de la estructura empírica de la vida humana- se corre el riesgo de verlo desde fuera, inevitablemente como una cosa; cuando se piensa “interiormente” se cae en la subjetividad y la psicología. Para intentar comprender a la persona misma, como tal, era menester descubrir la *vida*, para verla *dentro de la vida*, que no acontece “dentro”, sino en el mundo”<sup>896</sup>.

### 6.3. Un alguien corporal: la condición real de la persona

Soy consciente de que esta denominación ha surgido ya varias veces en el curso de esta investigación. Creo necesario detenerse en ella por su centralidad en el pensamiento de Marías y también porque filiar su origen y descubrir sus relaciones con Ortega revela un enorme horizonte. Ya se ha analizado que las posiciones de Aristóteles, Boecio o Kant han de ser repensadas, desde la realidad personal misma, no desde interpretaciones teóricas previas a las que se intenta ajustar forzosamente la realidad. El punto de vista de Marías podría significar el enfoque correcto para pensar esa realidad peculiar y elusiva que es la persona, porque implica descubrir la realidad ‘vida humana’ desde dentro, tener un enfoque más acertado que el que han tenido los subjetivismos y la psicología por un lado; la cosificación y la tendencia a ver al hombre como un objeto, por otro.

La inadecuada pregunta ¿qué es la persona? ha de ir siendo sustituida por la más correcta ¿quién es la persona? Pero aún es necesario dar un paso más, porque con esto no se puede encontrar la respuesta adecuada a la cuestión.

La pregunta, para estar realmente bien formulada, suena más bien de este modo: ¿quién soy yo? (o si se prefiere, ¿quién es la persona que soy yo?), enlazada con esa otra que da razón de la realidad programática, proyectiva de la persona: ¿qué va a ser de mí? Con lo cual, tanto Ortega como Marías van a ver en la persona no un dualismo al estilo platónico (cuerpo corruptible e imperfecto- alma eterna e inmutable), ni un yo siguiendo la tradición idealista (*res cogitans* frente a *res extensa*),

---

<sup>896</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 17.



sino una nueva perspectiva: el yo como vocación vital, el yo como proyecto, que aúna la dimensión de la interioridad con la de la corporalidad.

A la cuestión ¿quién soy yo? evidentemente, se responde en primera persona. De hecho, Marías piensa que la consideración correcta de la persona comienza cuando “se usa la palabra yo en su sentido más propio, es decir, en uso pronominal. El que la filosofía haya dedicado la mayor atención a lo que se ha llamado “el yo” (sobre todo en el idealismo alemán, “das Ich”) ha sido un factor de confusión. El artículo “cosifica” la realidad nombrada, en este caso anula la posición de realidad, la irreductibilidad de esa realidad que es un absoluto -aunque sea “recibido”, y por tanto relativo-; yo soy proyectivo, constituido por una instalación vectorial; circunstancia y vocación son rasgos inmediatos de mi estructura”<sup>897</sup>.

Decir “yo” en sentido pleno es empezar a pensar correctamente la persona, porque como vemos, al decir yo en primera persona estamos reconociendo que hay una forma de realidad de la persona que consiste en la *permanencia* del *proyecto*, resaltando por igual los dos términos, porque los conceptos adecuados para comprender a la persona son los de estar, instalación, vector, proyecto.

Veamos cómo se refiere a ellos Marías en su *Antropología metafísica*. En primer lugar, el término ‘instalación’ proviene de la peculiar forma de existencia humana, que no es un simple *es*, sino más bien un *estar*:

“La vida es un operación que se hace hacia adelante. Yo soy -lo hemos visto antes- futurizo: orientado hacia el futuro, proyectado hacia él. Vivir es hacer algo con las cosas; es algo que acontece, una realidad dinámica, dramática. El verbo “ser” estorba un poco para entender la vida humana; es, a lo sumo, un verbo secundario, apto para comprender ciertas determinaciones derivadas y consecutivas de la realidad primaria que es “vivir”. Todo esto es cierto; pero como los españoles no han hecho hasta ahora demasiada filosofía, y gran parte de ella no la han hecho en español, sino en latín, y la máxima parte ha sido “recibida” de una tradición europea, han solido renunciar a un verbo precioso e insustituible para comprender la vida humana, porque ese verbo, en la mayoría de las lenguas -y desde luego en las de mayor tradición filosófica de Occidente: griego, latín, francés, alemán, inglés-, está infuso y confundido con el verbo “ser”: el verbo “estar”<sup>898</sup>.

---

<sup>897</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 21.

<sup>898</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 72.

Mientras que el verbo *ser* se puede referir a cualquier forma de *ser*, el verbo *estar* remite necesariamente a la realidad, y significa la inserción en un ámbito, en un *dónde*; pero aún es más importante otro aspecto, cuando hablamos del *estar* humano:

“La circunstancialidad de la vida humana remite inexorablemente al “*estar*”, que está incluido en el *stare* de la *circunstancia*; mi vida es el ámbito o *dónde* en que estoy. Lo que pasa es que esto suele entenderse en el sentido de las cosas, con lo cual se desvirtúa todo: no es que yo esté “entre las cosas” -como una cosa más- es que *estoy viviendo*. La inexistencia del verbo “*estar*” en otras lenguas ha perturbado la comprensión de esta situación en general. Tomemos un ejemplo: si digo en francés: *je suis vivant*, hay dos traducciones posibles y probables, ambas inadecuadas: “yo soy un viviente”; o bien “yo estoy vivo”; o una determinación del *ser*, o un estado; no se trata primariamente de eso, sino del sentido de realidad dinámica y a la vez “estable” del verbo “*estar*” con el verdadero gerundio, que no debería confundirse nunca con el participio del presente: *yo estoy viviendo*”<sup>899</sup>.

Esta diferencia, que añade el español, es ciertamente decisiva, porque implica una permanencia determinada y además un transcurrir *desde algo anterior*; en efecto, el verbo *estar* remite a que la vida humana es una instalación proyectiva: “Esa singular “permanencia” que implica el “*estar*” excluye toda “instantaneidad” del vivir, en otros términos, toda interpretación *actualista* de él. Si digo simplemente “yo vivo”, esto no refleja adecuadamente la realidad de la vida humana, porque hasta el instante humano viene del pasado y va hacia el futuro, es un entorno temporal, está hecho de duración; una vez más, de “*estar*”. Y si la vida es una operación que se hace hacia adelante, esto quiere decir que tiene un “*atrás*” o un “*detrás*”, que ese movimiento progresivo se hace *desde* alguna parte, que es lo que da sentido a ese “*hacia*” en que la vida consiste y llamamos proyecto. Sin el “*estar*”, simplemente, no tendría sentido controlable el proyecto, y, por tanto, la realidad de la vida humana”<sup>900</sup>.

Por lo tanto, si tomamos este concepto en sentido plenamente humano (no sólo espacial), llegamos al *estar* como estructura biográfica, lo cual nos conduce al concepto de instalación: “Cuando nos interesa la estructura biográfica del *estar*, es decir, cuando consideramos el “*estar*” de manera a la vez biográfica y estructural, llegamos a un concepto imprescindible en una teoría del

---

<sup>899</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, 73.

<sup>900</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, 73.

hombre como estructura empírica de la vida, en una antropología en el sentido riguroso de la palabra: el de instalación”<sup>901</sup>.

‘Instalación’ como estructura humana va a significar, por lo tanto, la manera previa de estar desde la cual la persona se proyecta: “Sólo puedo proyectar -y esto quiere decir proyectarme- desde esos que *ya* estaba haciendo, desde aquello “en” que ya estaba. Podríamos decir que ningún proyecto humano es “primero” o inicial, o con otras palabras, que la vida humana nunca empieza en cero. A eso llamo instalación. No puedo vivir hacia adelante más que desde una manera previa de estar -previa respecto a cada proyecto y cada hacer- en la cual estoy “instalado”. [...] Es la forma radical como “me encuentro”<sup>902</sup>.

Marías afirma que esta instalación es una estructura y es unitaria pero pluridimensional, porque se articula en varios niveles y direcciones, de tal manera que todas las dimensiones de la instalación no son aislables, sino que están trabadas. Existen, además, formas de instalación generales, tales como la corporeidad, el sistema de la sensibilidad, la mundanidad con sus estructuras básicas de espacialidad, tridimensionalidad, etc.) y formas de instalación intrahumanas, como son la condición sexuada, la edad, la raza, la casta, la clase social, la lengua. La instalación es, en definitiva, la forma empírica de radicación en la vida humana.

Marías es consciente de que la palabra instalación, al ser patrimonio común y aplicada a otras áreas distintas de la filosofía, puede traer equívocos; el más corriente, el de pensar que es estática, que remite a un ser dado. Ello nos conduce al concepto complementario, el de vector, que es una magnitud orientada, dirigida. Este término, que en principio procede de la matemática pero que encuentra su plenitud en la filosofía de la vida humana, viene a significar en antropología que la vida se hace hacia adelante, hacia el futuro, y tiene una intensidad variable:

“Hemos visto que la instalación no tiene carácter estático, porque no se trata de una localización de cosas en un espacio o lugar, sino de mi manera de estar viviendo -subrayando por igual el infinitivo y el gerundio-. Las formas de instalación son, pues, formas de acontecer; o si se prefiere, formas para acontecer, inseparables de éste, sin el cual carecerían de sentido y de realidad. [...] Una vez más aparece el carácter estructural y cambiante a un tiempo que presenta la vida: esa perspectiva es la que da su concreción efectiva a la instalación, pero va cambiando, está en movimiento, es un sistema de proyecciones y tensiones de diferente dirección e intensidad. Es lo que llamo la *estructura vectorial* de la vida. Intensidad y dirección definen un vector. Una magnitud orientada es un vector matemático;

---

<sup>901</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, 73.

<sup>902</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, 74.

por un vector se representa en mecánica una fuerza, y cuando varias actúan conjuntamente es otro vector el que representa la resultante. El carácter a un tiempo dinámico, plural y necesariamente orientado de toda acción vital justifica el uso de este concepto para comprender su realidad. La flecha, símbolo del vector, símbolo de la acción vital, adquiere así una significación más rica y precisa. Y esto da su sentido *biográfico* y, por tanto, humano a un concepto que ha permitido la intelección de la vida biológica”<sup>903</sup>.

Con estos conceptos, Marías comprende la realidad proyectiva de la vida humana, la estructura propia de la vida humana: “En esta perspectiva, la instalación es el álveo, alvéolo o cauce por el que transcurre la vida. Y, si se quiere seguir la imagen, habría que pensar ese cauce no como el de un río terrestre, constituido por materiales sólidos y en principios estáticos, sino como el de una corriente marina, como el invisible y movedizo, hecho de tensiones, de diferencias de presión o temperatura, que conduce, dentro del océano en movimiento, esa realidad dinámica y permanente, toda movilidad y, sin embargo, estable y con figura, que llamamos la Corriente del Golfo”<sup>904</sup>.

Aún propone otra imagen que es enormemente explícita:

“La instalación es la que propiamente hace que pueda *proyectarme* y no, simplemente, esté “lanzado”. La imagen de la flecha es justa, pero no completa; en rigor, es el arco entero -con su tensión hacia atrás, de donde la flecha recibe impulso, y el blanco hacia el que se orienta- el símbolo adecuado de la vida humana. Pero si se toma esta imagen en serio todavía hay que completarla más. Ese blanco, para que lo sea, hay que *buscarlo* y, por tanto, es siempre uno entre varios posibles; apuntar es orientarse hacia varios puntos, proyectarse hacia ellos, luego dispararse hacia uno que no tiene sentido más que en el contexto de los demás. La flecha es, en rigor, un manojo o haz, cada una de cuyas flechas se orienta en una dirección, una de las cuales será privilegiada. Pero no basta: la vida no es un mero acontecer, he dicho antes, sino un *estar viviendo*; por tanto, un seguir apuntando y disparando; esas flechas van saliendo de una aljaba que en principio parece inagotable, pero que no lo es: no está agotada, es en cada momento inexhausta y, por tanto, se presenta como posibilidad”<sup>905</sup>.

Marías, por lo tanto, ha hecho el esfuerzo filosófico preciso y eficaz para poder pensar a la persona con los términos adecuados; vemos en qué sentido completa, pues, la labor orteguiana, que había llegado a darse cuenta de que la persona es un ser que se decide a sí mismo, en cuya mano está

---

<sup>903</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 79-81.

<sup>904</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 79.

<sup>905</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p.80.

siempre elegir. En este sentido se debe entender el siguiente texto, en el que queda patente el distanciamiento de Ortega frente a una metafísica sustancialista y su propia formulación en términos de metafísica de razón vital; creo interesante pensarlo paso a paso por otra razón más: Marías comenta la posición orteguiana y la suscribe totalmente: “Ortega empieza por rectificar la forma misma de la pregunta tradicional que da por supuesta -viciosa, erróneamente- la contestación: no “¿qué soy yo?”, sino “¿quién soy yo?”. Tan pronto como pregunto *qué*, he “cosificado” al hombre, lo he “despersonalizado”, lo he suplantado -en el mejor de los casos, con algo suyo-. No basta decir que el hombre es en algún sentido un *qué*, una cosa; lo es también y secundariamente; lo es por ser un *quién*, no a la inversa.

“Ese yo que es usted, amigo mío, no consiste en su cuerpo, pero tampoco en su alma, conciencia o carácter. Usted se ha encontrado con cuerpo, con un alma, con un carácter determinados, lo mismo que se ha encontrado usted con una fortuna que le dejaron sus padres, con la tierra en que ha nacido o la sociedad humana en que se mueve. [...] El yo que es usted se ha encontrado con esas cosas corporales o psíquicas al encontrarse viviendo. Usted es el que tiene que vivir con ellas, mediante ellas [...]. Hay que aprender a liberarse de la sugestión tradicional que hace consistir siempre la realidad en alguna cosa, sea corporal, sea mental. Usted no es cosa ninguna, es simplemente el que tiene que vivir con las cosas, entre las cosas, el que tiene que vivir no una vida cualquiera, sino una vida determinada. No hay un vivir abstracto. Vida significa la inexorable forzosidad de realizar el proyecto de existencia que cada cual es”<sup>906</sup>.

Es un texto denso en el que se apuntan ideas orteguianas clave para la comprensión de su metafísica centrada en la realidad de la vida humana, metafísica que, como se puede ver, supera ampliamente posiciones idealistas y realistas, y es capaz también de valorar los logros de ambas.

Al pasar de la comprensión helénica del hombre a una comprensión desde el yo-persona, esto conlleva una cadena: si yo no soy una cosa, sino que soy persona, todas las realidades citadas (cuerpo, alma, psique, cosas materiales, mundo en torno) son una misma realidad: mi circunstancia, de la cual he sido consciente de su existencia cuando ya estaba viviendo; me he tropezado con ellas, con las circunstancias al vivir, porque son para mí o posibilidades o dificultades. ¿Para qué? Sobre todo para realizar el proyecto personal que yo tengo de mí y que imagino previamente, tomándolo de los repertorios vitales que existen en la época en la que vivo. Yo soy para mí mismo, para mí misma, por tanto, un ser con interioridad (en ella encuentro esa imagen mental de mí mismo que después

---

<sup>906</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, pp. 184-185.

hago realidad), esto es, un alguien, y mi cuerpo es la instalación que me permite entrar en relación con el entorno. Con él, con todo lo demás que tengo en torno, hago mi vida, que es para mí el horizonte donde todo lo demás aparece.

Un hecho incontestable de la realidad personal es, pues, el hecho de que somos seres corporales: “El descubrimiento de la persona humana acontece mediante un dato primario y esencia, pero acaso desorientador: la *corporeidad*. Lo que por lo pronto encontramos es un cuerpo, ajeno o propio, y ese cuerpo es una “cosa” [en el sentido de que está hecho de elementos químicos, como el resto de seres que existen en el mundo], aunque luego resulte que es algo más, posiblemente algo irreductible a toda cosa. El soporte carnal hace posible la inserción del hombre en el mundo: aunque en principio la instalación mundana parece primaria, antropológicamente no lo es: porque es corpórea está en el mundo, y está en él corporalmente”<sup>907</sup>.

Pero esta dimensión corporal de la persona va unida indisolublemente a la conciencia de que estamos ante un quién: “Es esencial que la presencia de la persona, tanto la ajena como la propia -esa que soy yo- acontezca por lo pronto corporalmente, pero no consista en la percepción del cuerpo; se denuncia en él, pero está “más allá”. La persona es una realidad proyectiva, futuriza, que escapa al presente y lo trasciende”<sup>908</sup>. Marías encuentra, al hablar de “instalación corpórea”, el lugar adecuado para referirse al cuerpo personal: “Yo no “tengo” un cuerpo, ni “soy” mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: *yo soy corpóreo*; si se prefiere, *alguien corporal*. Alguien, en modo alguno algo. La persona vive, se proyecta, imagina, duda, interroga, teme, *desde su cuerpo* inseparable, y por supuesto *en el mundo*, que es *donde* está, precisamente por su corporeidad”<sup>909</sup>.

Sobre todo, lo decisivo es que en la corporeidad vemos al quién, a un tú inconfundible: “Toda persona, incluida la que soy yo mismo, está asociada a un cuerpo, inseparable de él, presente en él. A lo largo de la vida, muestra su dimensión corporal. [...] Cuando *vivo* a una persona no me refiero a su cuerpo, sino, a través de él, a un *quién*, a un *tú* inconfundible con la corporeidad en la que se manifiesta”<sup>910</sup>.

Considerar a la persona como un alguien corporal tendría que empezar por el hecho incontestable de que somos seres dotados de intimidad, pero que a la vez consistimos en ir fuera de nosotros mismos, hacia el mundo y los otros y, en último término, hacia fuera de la realidad misma y

---

<sup>907</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 14-15.

<sup>908</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 15.

<sup>909</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 135.

<sup>910</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 136.

que este carácter “trascendente” de la persona se realiza sobre todo mediante el cuerpo. *Ser persona es, por lo tanto, tener la posibilidad de volcarse hacia dentro de sí (intimidad, ensimismamiento) y hacia fuera de sí (convivencia, trascendencia)*. De este modo se expresa el filósofo haciendo ver cómo esta manera de definir a la persona da razón de ambas dimensiones: “El *quién* que es la persona es lo más íntimo pero consiste en ir fuera de sí, no solo hacia el mundo y los otros, sino fuera de la realidad. La persona es, a la vez, *intimidad y trascendencia*”<sup>911</sup>.

Como vemos, una aparente paradoja, que más bien debería ser comprendida como un doble carácter, y a raíz del cual debemos abordar el hecho de que la persona sea a la vez permanente y argumental, que tenga un yo propio, una mismidad, pero a la vez esté abierto al crecimiento personal continuo, por su libertad constitutiva. Esta doble dimensión es la que nos permite alejarnos de toda tendencia cosificante, porque implica que la persona nunca está dada totalmente, está abierta en su raíz. Quizás la mejor expresión de Marías para referirse a esta doble dimensión de la persona es la de “un dentro pero abierto”. Recordemos que esta expresión la utilizó para denominar ese espacio vital que resulta ser el patio andaluz, ese espacio en el que la vida se remansa y se expande. Y que precisamente en este espacio es donde él veía un ambiente vital humano excelente para el mejor desarrollo de las relaciones personales propiamente dichas. Es decir, que en vez de echar mano del concepto de “ser” para pensar a la persona, Marías ha hecho uso del “estar” -cuyo profundo contenido filosófico ya hemos visto más arriba-, porque desde su punto de vista, el concepto de ser tiene el peligro de connotar una realidad fija, mientras que la persona es un *quién* no dado, una *interioridad abierta*, en sentido pleno, un *ámbito*.

El filósofo español es consciente de que este modo de ver la persona y de definirla salva importantes problemas filosóficos, ya que nos hace comprender la realidad personal como lo que es: un *acontecimiento dramático*.

Entendemos ahora que Marías necesitase buscar los términos adecuados que puedan explicar esta doble dimensión de la persona, términos que ha encontrado sobre todo en los de “instalación” y “vector”, uno remitiendo al ser dado y permanente del hombre, otro a su ser dinámico y abierto.

Esta intimidad trascendente, que implica un estar consigo mismo pero abierto a lo otro ya nos habla de un modo de ser que es estrictamente personal y que en expresión de Marías viene a ser la “instalación vectorial”, que engloba la interioridad, esa estupenda posibilidad humana de la que ya fue consciente el genio agustiniano, pero a la vez, la apertura a lo demás, que encuentra su punto culminante en la posibilidad de estar en otra persona, de habitar en ella o de ser habitado por ella.

---

<sup>911</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 17.

Definir a la persona como “alguien corporal” ya remite, por tanto, a que aquélla es un ámbito, una interioridad abierta, un arcano transparente. Simpáticamente ha escrito Marías que “a diferencia de lo que Leibniz pensaba de las mónadas, las personas tienen ventanas”<sup>912</sup>. Y esto significa que la persona siempre está abierta, siempre tiene nuevas posibilidades no ensayadas; ese alguien corporal nunca está concluso, es de por sí un ser que no se puede cosificar, porque es manante, efusivo.

Ya en su tesis doctoral sobre el P. Gratry y las indagaciones de éste sobre la peculiar interioridad de la persona, Marías es consciente de este columpiamiento entre interioridad y exterioridad, entre ensimismamiento y convivencia, entre estar en sí y estar habitado por otros, lo cual hace de la persona un ser que aúna perfección e imperfección.

#### **6.4. Persona y perfección: ser persona es *poder ser más***

El hecho de ser “alguien corporal” significa que somos seres perfectos porque tenemos la capacidad de conocer cualquier realidad, nuestra constitución corporal es la más perfecta; nuestra condición, por esa doble dimensión, nos hace ser conscientes de nuestra temporalidad, de modo que nuestro ser es una singular síntesis de presente, pasado y futuro. Pero a la vez, el hecho de serlo implica una fuerte dosis de imperfección, porque nuestra vida es fugaz, en comparación con otras realidades inorgánicas, por ejemplo, las montañas y océanos, incluso otras orgánicas como los árboles, que permanecen más allá de las vidas humanas. La persona es también imperfecta en el sentido de que está incompleta, inacabada, se sigue haciendo a sí misma permanentemente hasta el último de sus días, mientras que en el caso de los animales o de otros seres, su ser es fijo y no cabe la invención. Finalmente, la “imperfección” humana lo es en un sentido mucho más radical: para llegar al nivel de una vida plenamente personal, necesita innumerables cosas. Y, sobre todo, necesita personas, sin las cuales es totalmente indefenso.

Por todo ello, Marías vuelve a dar un giro importante; si desde el pensamiento griego se había considerado que el ideal de perfección humana tiene que ver con la autosuficiencia, con la posibilidad de llegar a la completitud de una cierta “naturaleza humana” (semejante a la naturaleza de las cosas), desde Ortega y Marías se ha hecho patente que la verdadera perfección humana se deduce del ser mismo de la persona, de las vivencias saturadas de condición personal. Y esto no implica la autosuficiencia, sino muy al contrario: *supone la menesterosidad*, la condición permanentemente necesitante de la persona. La verdadera perfección humana tiene que contar con

---

<sup>912</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 25.



sus dimensiones propias, esto es, con las experiencias radicales, que pueden presentarse bajo diferentes formas: la posibilidad de arriesgar la vida porque implica tomarla entre las manos y presentarla al riesgo total; el ensimismamiento como enfrentamiento con uno mismo, porque realmente hace falta mucho valor para encontrarse con la propia mismidad; el descubrimiento de que “pertenecemos” a otra persona, es decir, caer en la cuenta de que la vida en adelante incluye a otra persona, sin la cual la propia carece de plenitud; finalmente, la perfección humana se descubre en esa experiencia radical que resulta ser la experiencia religiosa genuina, mediante la cual la persona se siente bajo la mirada de Dios pero plenamente madura y libre.

La posición de Marías será, por lo tanto, una reformulación de la metafísica de la persona: al ser la persona un alguien corporal dotado del privilegio de la irrealidad, su forma de imperfección tiene que tener en cuenta no sólo lo que es actualmente, sino lo que *puede llegar a ser y el quién que quiere llegar a ser*. Y por ello, la persona será definida como el ser que siempre puede llegar a ser más, intensificando indefinidamente sus instalaciones proyectivas, con lo cual se supera de raíz cualquier interpretación fijista de la persona:

“[La persona] es esencialmente *imperfecta* en el sentido literal y etimológico de la palabra: es incompleta, inacabada, se está haciendo siempre, en perpetua inconclusión. A la persona humana le pertenece un carácter penúltimo, utópico, constitutivamente deficiente, indigente, menesteroso. Lejos de la “suficiencia” que fue el ideal ontológico de Grecia, especialmente del pensamiento eleático, la persona *necesita* innumerables cosas, siempre y en todos los sentidos. Desde este punto de vista, es la suma imperfección”<sup>913</sup>.

Y sin embargo, una vez más, el filósofo llega hasta el fondo de la cuestión, cuestionando que esta forma de realidad sea imperfección en sentido absoluto: “¿Lo es? El Dios de Aristóteles es *nóesis nóseos*, pensamiento del pensamiento, visión de la visión. No necesita nada ni se ocupa de nada distinto de él. El Dios cristiano consiste en amor efusivo, es creador y providente, confiere realidad a las criaturas y vela por ellas. ¿No es esto mayor perfección? Incluso la concepción trinitaria de Dios incluye en él relaciones *personales*, de conocimiento y amor. La noción de autarquía o suficiencia ha gravitado excesivamente sobre el hombre occidental, sin una revisión adecuada de otras perspectivas. ¿Tiene sentido la perfección personal?”<sup>914</sup>.

---

<sup>913</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 92.

<sup>914</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 93.

Su punto de vista será más bien darle la vuelta a la cuestión: “En lugar de partir de una noción de perfección surgida de otras realidades, sería más razonable partir de la persona tal como se nos presenta a la evidencia inmediata y buscar lo que podría ser su perfección. [...] Un método posible sería recurrir a las vivencias saturadas de la condición personal. Hay momentos en que nos sentimos plenamente *alguien*, en que reconocemos nuestra unicidad y autenticidad, a diferencia de otros en los que esto parece disiparse y hacerse borroso, en que podríamos ser intercambiables con otros, a cuyo contenido no adherimos incondicionalmente, que no nos parece verdaderamente nuestro. Si las experiencias radicales son el verdadero principio de individuación de las personas, lo que hace que cada una de ellas sea quien es, habría que buscar en ellas el criterio de perfección. La intensidad y autenticidad de esas experiencias es lo que daría la medida de la perfección de cada persona como tal”<sup>915</sup>. Es decir, que si tomamos las experiencias radicales como el método para llegar a la intensificación de la persona, a su perfección, resultará que la persona siempre puede ser más. Su perfeccionamiento consiste en no estar perfecta, acabada.

Como vemos, tomar hasta sus últimas consecuencias esta nueva forma de ver a la persona puede llevar a delinear una nueva antropología.

## 6.5. Persona y tiempo: realidad e irrealidad

La persona, pues, está ligada a su cuerpo, al ser este una de las formas fundamentales de instalación, gracias a él interactúa con el mundo y con los otros; el cuerpo, además, le permite saberse un ser único, innovación radical de la realidad, por lo tanto, reconocerse un alguien, un ser autoconsciente y con memoria. Lo cual constituye un privilegio ontológico, porque permite la distensión temporal de la persona, de tal manera que su vida no se reduce sólo al presente, sino que afecta al tiempo pasado y mucho más importante, al futuro. Aún más paradójico es el hecho de que la persona sigue siendo siempre ella misma en esta distensión pero a la vez cambia: “Mi vida es temporal e histórica; yo, que vivo ahora, en el presente, he vivido antes, en el pasado, y viviré luego, en el futuro; el yo pretérito era distinto del actual, y éste lo es del futuro; es pues, una realidad cambiante, mudable, no idéntica; pero, por otra parte, yo soy el mismo que antes y que después; hay, por tanto, una esencial *mismidad* del yo, que no es *identidad* en el sentido de las cosas”<sup>916</sup>.

---

<sup>915</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 94-95.

<sup>916</sup> J. MARÍAS: *Introducción a la filosofía*, en: *Obras II*, p. 346.

Marías es totalmente consciente de que esta inserción del ser humano en la temporalidad ha sido planteada brillantemente por Heidegger, sobre todo en su obra *Ser y tiempo*, en la que lo define como ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*)<sup>917</sup>. El filósofo español va a matizar esta idea del alemán, apuntando esa posibilidad del español que escasas lenguas tienen y a la que aludíamos en el apartado anterior: la persona tiene más bien la condición de “*estar* en el tiempo”, es una criatura inserta en una temporalidad y en una circunstancia concreta. Y este “*estar*” apunta bien al hecho de que es una instalación dinámica, un desde-hacia; por lo tanto, esa instalación no está dada de una vez por todas, sino que la persona la va construyendo. Veamos cómo.

Cuando la persona es consciente de sí, ya está viviendo; el recién nacido no tiene aún esta capacidad, por eso es necesitante de las capacidades de los adultos. De esta manera, cuando la persona se reconoce como un yo, ya tiene un pasado, y por lo tanto, se reconoce como un ser peculiar, que toma la forma del “yo he sido”.

Pero a la vez que reconoce este pasado en sí, descubre la realidad aún más sorprendente del futuro, del hecho de que es un ser que “quiere llegar a ser”; es decir, que la persona es un ser intrínsecamente futurizo, de ahí la llamada de atención de Marías sobre la frontalidad de la persona, sobre el hecho de que es una realidad que tiene que ver ante todo con el rostro: porque la persona *se hace* hacia adelante. Recordemos de nuevo aquí sus interesantes disquisiciones en la *Antropología metafísica* sobre la conexión del término griego referido a la persona, con la frontalidad del rostro. La persona, al encontrarse viviendo, ya tiene un pasado, pero a la vez está orientado hacia el futuro:

“El hombre, cuando se da cuenta de sí mismo, se encuentra viviendo desde su nacimiento, es decir, con un pasado a su espalda, en el cual se ha ido haciendo lo que es, pero que ya no es actual, con una extraña realidad pretérita, que es el “haber sido”. [...] Bastaría esto para ver la distancia entre la persona humana y cualquiera otra realidad, y por tanto, la necesidad de nuevos instrumentos intelectuales para comprenderla. Pero a la vez la persona es intrínsecamente futuriza, está proyectada hacia el futuro, es anticipación, proyección hacia algo que, no solamente carece de realidad, sino que acaso no la tendrá nunca, por la inseguridad que le pertenece”<sup>918</sup>.

---

<sup>917</sup> Se puede consultar el apartado entero que Marías ha dedicado a este decisivo filósofo del s. XX en la *Historia de la filosofía*: “La filosofía existencial de Heidegger”, pp. 413-429.

<sup>918</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 31.

Por lo tanto, el hecho de que la persona esté inserta en la temporalidad implica que es, en cierto sentido, irreal, porque el pasado gravita sobre él y sobre todo, el futuro condiciona lo que está siendo ahora, en vista de lo que quiere llegar a ser. Por esto tenemos el extraño privilegio de la irrealidad, en esa nuestra interioridad. De este modo, señala el pensador: “La persona tiene lo que se llama “vida interior”, en forma superlativa “vida íntima”; si se pudiera proyectar en una pantalla lo que es efectivamente la vida humana, se vería que no consiste sólo en actos y gestos, sino a la vez, en inextricable mezcla con ellos, imágenes, recuerdos, evocaciones, expectativas, deseos, nostalgias, sentimientos de toda índole que coexisten con la vida exterior, de la que son testigos los demás. En ambos “mundos” vive simultáneamente el hombre”<sup>919</sup>. Recordemos que ya Ortega hablaba del “centauro ontológico”, expresión que significa que la persona se mueve en dos ámbitos a la vez, el de la realidad y el de la irrealidad, definición que resulta aún más acertada cuando hablamos de esta doble dimensión del “alguien corporal”: una parte de su ser es real, la otra no, pero igualmente actuante sobre la vida personal.

De este modo, la vida humana se estructura en edades, que son distintas instalaciones desde las cuales la persona se proyecta como yo, y que vuelve a separar radicalmente la vida de la persona de la vida de los otros seres. Interesante es en este sentido la reflexión que Marías ha dedicado a las diferentes etapas de la vida: la niñez, la juventud, la madurez y la vejez, porque en cada una de ellas la persona vive de manera distinta el pasado, el presente y el futuro.

Pensemos en el “todo anticipación” que es el niño, quien casi no tiene pasado y vive ligado a su presente; el joven representa el descubrimiento del yo, la conciencia de tener ya un cierto recorrido en la vida y de desear impacientemente la llegada del yo adulto.

Éste, a su vez, será el que ya ha tomado posesión de su propia realidad, ha reabsorbido su circunstancia y a la vez se sabe creador, transformador de su mundo, de un mundo que se distiende hacia el futuro. Finalmente, Marías ha hablado de la última etapa de la vida como la etapa de la recapitulación; el viejo tiene a su disposición el gran caudal de experiencias vitales de su pasado, pero su perspectiva de futuro se reduce y esto condiciona en gran medida su instalación proyectiva en lo que le queda de vida. Recapitulación no significa entonces mirar nostálgicamente al pasado, sino *tomar posesión plena de la propia vida* y anticipar lo que podría ser la pervivencia personal, aún contando con la desaparición orgánica del cuerpo.

---

<sup>919</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 41.

Importante será el hecho de que el tiempo verbal para expresar cualquiera de estas instalaciones no será el infinitivo -vivir- ni el presente simple -vivo-; será el gerundio: un “estoy viviendo”, porque esta es la forma correcta de comprender que la persona reobra constantemente sobre sí misma y se comprende como un proyecto inacabado.

Esta dimensión de irrealidad individual (el yo no es sólo el presente que tengo ante mis ojos en el espejo, sino el yo pasado y el yo que llegaré a ser), tiene además una versión colectiva: la historia. Somos lo que ha sido nuestra nación, nuestro continente, nuestro mundo, porque somos herederos de nuestro pasado. Ninguna vida humana comienza desde cero, desde la nada, sino que se desarrolla ya en una colectividad.

De ahí el interés de Ortega por este tema, hasta el punto de afirmar que el hombre *no tiene naturaleza, sino historia*. Es decir, no tiene una esencia ya dada y fija a la que se tiene que ajustar, sino que su ser personal implica que es un ser que se hace a sí mismo, cuya vida es quehacer. De hecho, llevando hasta sus consecuencias esta afirmación orteguiana, Marías afirma que si el concepto de naturaleza se aplica al hombre, debería hablarse más bien, como ya vimos, de una “naturaleza en expansión”, con lo cual volvemos a la necesidad de encontrar los conceptos adecuados para expresar el peculiar ser personal, un desde-hacia.

Marías, como Ortega, ha dirigido su atención intelectual al hecho de que la persona está ligada a la temporalidad en este sentido colectivo y de ahí su interés por el tema de las generaciones y de la sucesión de éstas para llegar a conformar esa personalidad colectiva<sup>920</sup>.

Vemos entonces hasta dónde nos lleva la introducción de la temporalidad en la estructura de la persona humana: a una interpretación lejana a toda cosificación y propiamente personal.

## **6.6. Persona e ilusión: “Persona es aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada”**

Una nueva antropología, por tanto, requiere considerar a la persona como un quién distinto a todo qué, y esto implica tener ante ella la actitud de una radical innovación de la realidad. Si hemos de definir a la persona, diremos que es un alguien corporal, una interioridad abierta que se hace en el

---

<sup>920</sup> En este sentido, se puede ver el denso libro *La estructura social. Teoría y método* (en *Obras VI*) y también *El método histórico de las generaciones* (en *Obras VI*), que da perfecta razón de la importancia de Ortega en este aspecto, al haber desarrollado la mejor teoría sobre las generaciones.

tiempo y que por lo tanto no tiene una naturaleza dada de una vez por todas, sino que es un permanente quehacer entre yo y circunstancia, quehacer que se estructura en edades y se desarrolla en un permanente alternar entre ensimismamiento y convivencia, entre ir hacia dentro y hacia afuera. En este sentido se hacen patentes las características de la persona que ya hemos señalado más arriba: la irreductibilidad, la mismidad latente, la opacidad y transparencia -es decir, la existencia de la intimidad-, la finitud e infinitud y la radical menesterosidad.

En el apartado anterior hemos afirmado que la persona es ontológicamente distinta a todo otro ser por ese privilegio que constituye su irrealidad constitutiva, por lo cual podemos decir que la mitad de su ser está inserta en el reino de las trayectorias posibles<sup>921</sup>.

Pero, de hecho, y de nuevo paradójicamente, aunque sean trayectorias no realizadas, la persona es un ser con la capacidad de anticiparlas -de nuevo, el ser futurizo-. Y de que esa anticipación afecte a su presente, a su estar viviendo *ahora*. En este sentido podemos comprender el originalísimo punto de vista de Marías, al analizar a la persona introduciendo el concepto de ilusión.

Recordemos que nos acercamos ya en la parte primera de esta investigación a la génesis de este concepto tan únicamente español, al calibrar el peso de José Zorrilla en la manera de ver a la mujer en la obra de Julián Marías; en este momento lo que nos interesa es ver hasta qué punto influye en la constitución de la persona, y el filósofo tiene sugerentes reflexiones en este sentido, en especial en su obrita *Breve tratado de la ilusión*, aunque a partir de su publicación ha utilizado sistemáticamente este concepto para explorar las dimensiones de la persona.

De hecho, en *Persona* sostiene que la ilusión es un método de investigación personal, y, más aún, que la define y constituye como tal. Si la ilusión es “la realización proyectiva del deseo con argumento”, podemos darnos cuenta de que estamos utilizando precisamente los mismos términos de los que echamos mano para explicar esa *naturaleza en expansión* que es la persona: instalación, proyección, argumento, realización<sup>922</sup>. Y es que para desarrollar una antropología a la altura de la persona no se puede obviar que ésta está constituida en gran medida por el elemento de la anticipación.

---

<sup>921</sup> En *Persona*, p. 38. Marías resume espléndidamente cómo esta inserción de la irrealidad en la estructura de la persona conduce a reinterpretar la metafísica sobre la misma: “Se es persona desde el comienzo, desde la primera *realidad recibida*, de la que uno no es autor y con la cual se encuentra. Pero esa persona ha de *hacerse* a lo largo de la vida. Y no basta con la serie de los actos o haceres, hay que entender la realidad *hecha*, la persona como *resultado* siempre inacabado, inconcluso, como el *quién* que se posee y se vuelve sobre sí mismo. ¿Tiene todo esto semejanza con alguna otra forma de realidad?”.

<sup>922</sup> Para la relación persona-ilusión es imprescindible consultar el capítulo XIII: “La ilusión como método” de *Persona*, pp. 109-114.

La ilusión es la vivencia anticipada del futuro positivamente esperado, que intensifica, aún sin existir aún, la realidad del presente. Este “ya pero todavía no”, del que somos conscientes, puede aplicarse a cualquier tipo de vivencia y así podemos hablar de la ilusión que nos inspira una persona, un viaje, un libro, unas vacaciones, una empresa a realizar, una nueva experiencia humana, en definitiva. Marías habla de las ilusiones cotidianas, esas que van jalonando la jornada y que le dan un intenso sabor:

“Esas menudas ilusiones con las que contamos, que nos mantienen tensos y en expectativa, que nos ayudan a seguir viviendo, introducen una especie de campo magnético en nuestra temporalidad. Van jalonando nuestras jornadas: tenemos ilusión por ver un trozo de nuestra ciudad, por mirar unos árboles, por pasear por el campo, por la hora de la comida, por tomar una taza de café, por ver a una persona, estar con ella, hablar con ella y que nos hable”<sup>923</sup>.

Pero se refiere también a otras muchas formas de ilusión: la de los padres por sus hijos, la de éstos por sus padres; la ilusión del trabajador por su vocación profesional (por ejemplo, una de las tuyas, la de escritor); la de cualquier ciudadano por su ciudad, su país, su continente; la que debería existir en la convivencia humana<sup>924</sup>; la que se siente por los amigos; muy especialmente la que se siente en el enamoramiento, que tiene un ingrediente decisivo cuando es del hombre hacia la mujer, cual la ilusión de la belleza, *por* la belleza y muy en particular de la belleza del rostro femenino.

Pero Marías nos sigue sorprendiendo aún, porque al ser la ilusión una instalación proyectiva, cabe también la ilusión por uno mismo, por ese proyecto que cada uno somos ante nosotros mismos y que está en marcha<sup>925</sup>. Cabe incluso la ilusión por la vida perdurable, la ilusión por Dios -el gran

---

<sup>923</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p.56.

<sup>924</sup> “[...] si se viera que, más allá del cariño, del apego, la protección, el cuidado, la ternura, hay una posibilidad humana llamada *ilusión*, es posible que se planteara de una manera más rica e inteligente la convivencia inicial de los humanos” (*Breve tratado de la ilusión*, p.87).

<sup>925</sup> La primera reacción mental que el lector tiene al tropezar por primera vez con esta contundente afirmación de Marías es un indudable *¿pero esto es narcisismo!?* Como el pensamiento en este filósofo es visión responsable, se hace necesario ir hasta el fondo de su manera de ver las cosas: “Si hablásemos de ilusión por uno mismo, parecería que nos aproximábamos peligrosamente a alguna forma de narcisismo. Pero sería más bien porque probablemente se deslizaría una idea deficiente e inadecuada de lo que quiere decir “sí mismo” o, con una palabra mejor, mismidad. Recuérdese el mandato evangélico: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”. Se da por supuesto que cada uno se ama a sí mismo. [...] Si se piensa que el “yo” pasado no es ya propiamente yo, sino sólo circunstancia, algo con que me encuentro para hacer mi vida, se ve que la mismidad no es nada ya hecho y que esté ahí, y en lo cual quepa una complacencia narcisista, sino el proyecto radical que constituye a cada uno, en el cual verdaderamente *consiste*. [...] En definitiva, tener ilusión por uno mismo quiere decir vivir *ilusionadamente*” (*Breve tratado de la ilusión*, pp. 91-93). En otro pasaje, Marías ha hecho ver que precisamente la ilusión es uno de los mejores indicadores en el autoconocimiento, cuando nos hacemos conscientes de cuáles son nuestras propias ilusiones.

Ausente-, como demuestra en los bellos versos citados de San Juan de la Cruz. Y, finalmente, Marías propone una innovadora traducción del término ‘filosofía’.

Desde el punto de vista que estamos analizando, una traducción que expresase la última intención de Aristóteles, de los sabios antiguos, sería, más que el amor a la sabiduría, una connotación más dinámica, la de “ilusión por saber”. Más sorprendentemente aún, muestra cómo este concepto es un caso inverso al de sustancia: si analizando este último hemos visto que una traducción inadecuada ha dado lugar a una *ocultación* de la persona, en el caso del vocablo ‘ilusión’, el filósofo español encuentra que en el nuevo significado adquirido *se revelan* dimensiones fundamentales de la misma: “Hay momentos en que nos sentimos plenamente *alguien*, en que vivimos a otra persona como radical e inconfundiblemente tal, única, irreductible, no solo a las cosas, sino a otra persona. Y no se trata del sueño, imagen de la muerte, sino de la plena *vigilia*, del gozoso despertar a alguien que suscita *ilusión* [...]. Este es el sentido que me parece precioso, y nunca ensayado, para comprender qué es persona”<sup>926</sup>.

De hecho, el filósofo español ha hecho un hincapié especial en los grados de la ilusión para medir la autenticidad de la vida personal: “[...] se es persona en la medida en que se es capaz de ilusión y en que ésta se realiza y alcanza sus grados mayores de intensidad y autenticidad”<sup>927</sup>.

En último término, estamos hablando de una dimensión que es estrictamente personal: “En sentido estricto, no nos ilusiona cualquier cosa, sino más bien lo que no es “cosa”. Nos ilusionan, sobre todo, y propiamente, las personas; en segundo lugar, lo que sin ser persona tiene carácter personal; finalmente, algunas cosas cuando se incorporan a mi proyecto personal, cuando no funcionan meramente por lo que son, sino por la significación que adquieren dentro de mi vida -por ejemplo, en el recuerdo-, por una especie de personalización sobrevenida”<sup>928</sup>. Si hemos tratado más arriba de la diferencia esencial entre qué y quién, en este contexto Marías lo recuerda una vez más: la ilusión es propia de una vida realmente personal, y desaparece en la medida en que la vida humana es sometida a un proceso de cosificación, porque la ilusión tiene que ver con el deseo, poniendo en tensión el fondo de la persona, movilizándolo hacia algo y haciéndolo manar.

Evidentemente, podemos leer aquí que no estamos hablando de mera imaginación o de simples deseos, sino de proyección y realización, de argumento humano en definitiva. Si señalábamos más

---

<sup>926</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 110-111.

<sup>927</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p.13.

<sup>928</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p.45.



arriba que la persona es una peculiar mixtura de perfección e imperfección, en la ilusión está ejemplificado del modo más claro cómo debe ser la perfección humana: del mismo modo que la ilusión anticipa un cumplimiento pero no se desvanece con la realización de su objeto, es decir, *termina y no termina* y por eso hace deliciosa la vivencia, de la misma manera la condición personal consiste en un hacerse incesantemente; si hay que buscar una fórmula plena para esta instalación personal, es la de “presencia que no acaba”. Es un *estado inestable* que expresa inmejorablemente la faceta positiva de la menesterosidad humana y la insegura realidad vida humana. La ilusión recuerda incesantemente a la persona que es un ser no acabado, no definido, capaz de seguir proyectándose. La perfección de la persona, en definitiva, interpretada desde las categorías no cosistas, tiene que ver con esta capacidad únicamente humana.

La consecuencia última de esta dimensión de la persona no es otra que una nueva perspectiva para comprenderla: “persona es aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada”<sup>929</sup>, ha deducido Marías de sus indagaciones filosóficas sobre la persona. Y esta es una de las claves más importantes que nos permiten comprender la autenticidad de una vida, en este sentido, Marías se refiere a un *mapa de las ilusiones*: “Nada hace entender mejor lo que en cada momento es un hombre o una mujer que el mapa de sus ilusiones, con su verdadero relieve, con su intensidad, su carácter epidérmico o visceral, con la acumulación sobre cada una de ellas de más o menos dimensiones de esa biografía. [...] Las ilusiones se desplazan y modifican, se abrillantan o palidecen, nacen o se extinguen, a veces se derrumban súbitamente por la desilusión. Esa “mapa móvil”, *viviente*, es lo que más nos acerca a la *mismidad* de una persona”<sup>930</sup>.

Vemos, finalmente, hasta qué punto el hecho de que la persona tenga un 50% de irrealidad positiva, nos obliga a repensar una gran parte de la antropología, y cómo justamente por ello, en el pensamiento de Marías se encuentran culminados elementos ya presentes en la filosofía aristotélica, como la doctrina de las cuatro causas (la ilusión es un tipo de movimiento vital con finalidad pero sin fin) y los conceptos de *entelécheia* y *enérgeia* (la vida misma es la que se convierte en una búsqueda de auto-perfeccionamiento movida por la ilusión).

A continuación vamos a examinar más a fondo esta realidad futuriza de la persona, para lo cual tenemos que analizar el significado de la vida humana dentro del pensamiento de Marías.

---

<sup>929</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p.114.

<sup>930</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, pp. 78-79.

## 6.7. Persona y vida: “el hombre es el animal que tiene una vida humana”

Muchas teorías sobre la vida humana comienzan dando por supuesto que ésta es una forma más compleja de la vida biológica, que en muchos casos se ha producido por simple evolución de la materia. Es decir, normalmente se ha tendido a pensar el concepto ‘vida’ como una categoría general biológica, en la que se pudiera albergar cualquier forma. Desde la antropología de Ortega y Marías es necesario hacer una torsión de estas formas erróneas de pensar a la persona. Como ya hemos dicho, ambos han tomado como punto de partida básico que hay una diferencia esencial, ontológica, entre personas y cosas. Y esto implicaría que el concepto ‘vida’ es ante todo *biográfico*, es decir, que el sentido primario de vida es “mi vida”, lo que yo hago con las cosas. Por esta razón, tanto Ortega como Marías han afirmado una vez y otra que la vida es la realidad radical y que toda filosofía que no empiece por este hecho es una filosofía que “empieza tarde”.

Marías sostiene que el soporte biológico de la vida humana y de otras formas de vida animal superior quizás puede ser el mismo, pero ambas se diferencian radicalmente en el factor de irrealidad, en el futuro incierto que caracteriza a la vida humana. Mientras que el animal está hecho del todo cuando nace, el hombre no, es libertad intrínseca. En este sentido, la vida humana es irreducible a la animal, es cualitativamente distinta y el intento de deducir la vida humana de la animal es un intento más de despersonalización.

La persona es un quién que se posee y se vuelve sobre sí incesantemente, y estas posibilidades están lejos de la vida animal, que es un mero transcurrir. En todo caso, si hay un componente animal en la vida, está ya humanizado: Marías va a afirmar que el hombre es un “animal que tiene una vida humana”<sup>931</sup>, y esto ya implica un esfuerzo de humanización de la naturaleza y, sobre todo, la creación de un mundo específicamente humano, al que le pertenece ante todo un sentido, y, por lo tanto, es comprensible.

La realidad ‘vida humana’ es esencialmente distinta a toda otra por su inserción en la irrealidad, en la temporalidad, lo cual hace necesario tener que elegir trayectorias, para realizar ese yo que es proyecto, que está inacabado. Y en esta tarea ponemos en juego los elementos de nuestra circunstancia.

La vida humana consiste ante todo en acción dinámica, en un humanizar el mundo, o como ha preferido decir Ortega, en un “reabsorber la circunstancia”, hacerla suya, comprenderla y darle un

---

<sup>931</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 32.

sentido específico dentro de la propia existencia; capacidades todas, como se puede comprender, ajenas al animal.

En este reabsorber la circunstancia tiene un puesto esencial la capacidad de comunicarse de la persona: el lenguaje. Gracias a él, su vida es un continuo alternarse de soledad y convivencia, de estar en sí y estar abierto a lo otro, y muy especialmente, a los otros. Y, sobre todo, en el hecho del lenguaje mismo, como Marías ha puesto de manifiesto desde la *Introducción a la filosofía*, se hace patente que el hombre hereda, al aprender a hablar, un sistema de interpretaciones de la realidad.

El punto de vista de Ortega y de Marías en este aspecto vuelve a innovar la manera de pensar las cosas que ha imperado en la filosofía, sobre todo la clásica y su ideal de la autarquía. Desde el punto de vista de Marías la realidad de la persona sería de este modo: si nos atenemos a la génesis de la persona, resulta que esta nace ya en un ambiente humano (sus padres, su familia), el mismo hecho de aprender a hablar muestra que necesita del otro, su personalidad se perfila en contraste, en relación con la de los otros, durante largos años necesita del cuidado y la atención de los adultos. Por lo tanto, *es un ser abierto desde su comienzo*: “Mi vida es esencialmente individual y singular, pero en ella encuentro inexorablemente *a los otros*. Y no es esto algo accidental y sobrevenido, sino esencial a mi vida; la afirmación de su individualidad no sólo no excluye, sino que incluye esencialmente la convivencia, la presencia de los otros como ingredientes necesarios de ella”<sup>932</sup>.

De hecho, afirma que el modo primario de llegar al yo es a través del tú, en el sentido de que sólo a través de la convivencia con el otro llegamos a ser conscientes de nuestro propio yo: “La persona supone relación, convivencia, excluye el aislamiento. Lo primario es el descubrimiento del otro, es decir, de tú, en el que se manifiesta la persona, y que hace caer en la cuenta de mí como *alter tú*, forma primaria de verme como yo. [...] Y cabe preguntarse si ese descubrimiento es siempre mutuo”<sup>933</sup>. No hay que dar excesivas explicaciones para hacer ver que esta manera de pensar la realidad humana supera completamente también la posición cartesiana, de un yo como *res cogitans*, *cosa pensante* y ante todo, solitario.

Si damos pasos adelante a partir de la comprensión de la persona como “alguien corporal”, como centauro o sirena ontológicos -lo cual significa que hacemos una antropología que englobe por igual la realidad y la irrealidad-, una forma de ser que se caracteriza por el desde-hacia, nos encontramos con el hecho sorprendente de que la persona es *a la vez* estar en el mundo y convivir:

---

<sup>932</sup> J. MARÍAS: *Ensayos*, en: *Obras IX*, p. 279.

<sup>933</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 24.

“Vivir es para el hombre, a la vez, *estar en el mundo y convivir*. Son dos modos irreductibles e inseparables de la esencial dimensión humana del *ser con*. Dicho en otros términos, el *mundo del hombre* es doble, y a esa duplicidad corresponde su íntima constitución ontológica. Si la circunstancia es, por una parte, “naturaleza”, por otra es “sociedad”<sup>934</sup>.

De modo que tenemos un nuevo planteamiento de la cuestión: al ser la persona un alguien corporal, su vivir significa a la vez estar en el mundo y convivir, ser dueño de sí y a la vez estar abierto al otro.

Ortega había dicho que vivir es “lo que hacemos y nos pasa”, lo cual implica un darse cuenta del estar viviendo y por eso es un sentirse vivir, un saberse existiendo. La vida es posesión de sí mismo, un *asistir* a lo que hacemos y somos; en el fondo, la vida humana es un “saberse”<sup>935</sup>.

Vivir, seguimos indagando con Ortega, es encontrarse en el mundo, ocuparse con lo otro que no es uno mismo, convivir en definitiva con una circunstancia. Por esta razón, la vida es un problema que necesitamos resolver nosotros, es problema de sí misma. En nuestra mano no está elegir la circunstancia, el mundo, pero sí podemos elegir lo que hacemos con esa circunstancia y en esta capacidad humana estriba la libertad. En este sentido, Ortega, y Marías con él, ha acuñado la expresión “razón vital”, como un intento de superar las limitaciones de la “razón matemática”, “razón científica” o “razón lógica”, y haciendo ver que cualquiera de esos tipos de razón vienen a expresar usos específicos que hace el hombre cuando es matemático, científico o lógico, pero que supone un tipo de razón previa, que sería la que se refiere a la necesaria para nuestro trato cotidiano con nuestra circunstancia, en la cual el hombre encuentra esos saberes y cualquiera otros. Marías se refiere al descubrimiento de Ortega de este modo:

“Y, en efecto, Ortega repara en que la razón matemática, la razón pura, no es más que una especie o forma particular de la razón. Entenderla como la razón sin más es tomar la parte por el todo: una falsedad. Junto a la razón matemática y “eterna”, y por encima de esta, está la *razón vital*. Esta razón no es menos razón que la otra, sino al contrario. Ortega, como hemos visto, es cualquier cosa menos un “vitalista” propenso al irracionalismo. Se trata de una razón rigurosa, capaz de aprehender la realidad temporal de la vida. La razón vital es *ratio*, *lógos*, riguroso concepto. ¿En qué consiste propiamente? La razón vital “es una y misma cosa con vivir”; la vida misma es la razón vital, porque “vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia”. ¿Qué significa esto?

---

<sup>934</sup> J. MARÍAS: *Introducción a la filosofía*, en: *Obras II*, p. 195.

<sup>935</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Ortega: las trayectorias*, p. 306.

Vivir es ya entender; la forma primaria y radical de intelección es el hacer vital humano. Entender significa referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto, y hacerla funcionar en él, la hace inteligible. *La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión*. Por esto se puede decir que *la razón es la vida humana*. Una realidad humana sólo resulta inteligible desde la vida, referida a esa totalidad en que está radicada. Solo cuando *la misma vida funciona como razón* conseguimos entender algo humano. Esto es, en última abreviatura, lo que quiere decir *razón vital*<sup>936</sup>.

En la *Introducción a la Filosofía*, Marías es más explícito sobre este término orteguiano, diciendo que en realidad su significado queda más claro cuando se lo relaciona con las otras dos expresiones con las que su maestro las emparejaba: *razón histórica* y *razón viviente*.

Esto supone que, al vivir, sin ejercer voluntaria o conscientemente una acción intelectual en sentido estricto, estamos sin embargo ejerciendo un tipo de razón que es más general, que está por encima de este tipo de uso; estamos interpretando constantemente:

“Todo acto vital es una interpretación, no solo los actos “intelectuales”. Cuando bebo un vaso de agua, ese acto interpreta *de facto* el agua como algo “potable” y apto para calmar la sed; cuando me lanzo al agua para nadar, la interpreto como un “medio” de peculiar textura, que hace posible la flotación y el movimiento; cuando como una manzana, este acto la interpreta como alimento, dejando en sombra todos los demás seres posibles -una semilla, un cuerpo físico, un grave, un proyectil-, que solo serían actualizados por otros actos, igualmente interpretativos. [...] Y por eso los instrumentos permiten la reconstrucción de un esquema vital, aquel en que funcionan como tales, lo cual los convierte en condensaciones de formas de vida y les da su valor para el conocimiento etnográfico o prehistórico.

Pero esto tiene algunas consecuencias. La primera, que *vivir* es ya *entender*; la forma primaria y radical de la intelección es el hacer vital humano; y todas las formas superiores y más complejas son expedientes a que el hombre recurre cuando no puede “hacer” sin más, porque no sabe a qué atenerse; es decir, cuando por falta de una interpretación, su acción queda en suspenso. [...] Entender significa, pues, referir algo a la totalidad de mi vida en marcha, es decir, de mi vida haciéndose, *viviendo*. Es la vida misma la que, al poner a una cosa en su contexto y hacerla *funcionar* en él, la hace *inteligible*. *La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión*. Entiendo algo en la medida en que es ingrediente de mi vida -y esto no excluye las formas de “problema” o aun “misterio”, que también

---

<sup>936</sup> J. MARÍAS: *Historia de la Filosofía*: “Ortega y su filosofía de la razón vital”, p. 440.

funcionan así en mi vida y son entendidas como tales precisamente-; y el no entender es siempre no saber qué hacer con algo en mi vida”<sup>937</sup>.

Desde este punto de vista, *vivir es ya entender*, hacer uso de la razón vital es saber qué hacer con algo en mi vida.

La vida humana, por lo tanto, necesariamente es una operación que se ejecuta hacia adelante y el presente y pasado se descubren después, en relación con ese futuro; la vida es “futurición”<sup>938</sup>. Desde la razón vital, Marías se ha referido a las diez categorías de la vida humana:

1. La vida es un encontrarse, un enterarse de sí
2. Es un hacer, un ocuparse *en* algo
3. Es un ocuparse en algo *para*, es decir, entre las posibilidades que se tienen, se escoge la que es mejor para algo.
4. Por eso, mi vida, antes que un hacer, es un decidir hacer, la vida se decide a sí misma
5. Para que haya decisión, tiene que haber circunstancias, que significan a la vez limitación y holgura, situación concreta aquí y ahora
6. La vida es, por lo tanto, fatalidad y libertad, es ser libre dentro de una fatalidad dada. Aceptamos la fatalidad y en ella, nos decidimos por un destino; en este sentido, podemos afirmar que “vida es destino”
7. Desde este punto de vista, la vida consiste en decidir lo que vamos a ser, en ser lo que aún no somos, en empezar por *ser* futuro
8. Y decidimos basándonos en el haz de apetitos, afanes e ilusiones que somos, aún antes de ser conscientes de lo que nos rodea
9. La persona no puede ser definida como animal racional, porque antes que racional, es un animal sentimental, cuyo corazón es una máquina de preferir y desdeñar, y esto lo hace muy poco animal. Es más bien la dimensión sentimental la que constituye el soporte de nuestra personalidad.
10. La vida por lo tanto, es pre-ocupación, es un ocuparse por anticipado, factor humano que ha señalado genialmente Heidegger al sostener que la vida tiene estrecha relación con la *Sorge*, el cuidado.

---

<sup>937</sup> J. MARÍAS: *Introducción a la filosofía*. “Razón histórica y razón vital”, pp. 165-166.

<sup>938</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Ortega: las trayectorias*, p. 308.

En la plenitud de su pensamiento, Ortega pensará desde estas categorías, que la vida no es sin más el sujeto que vive, es el drama de un sujeto al encontrarse teniendo que bracear como *náufrago en el mundo*. Para decidir el quién que quiere llegar a ser, el hombre antes tiene que estar de acuerdo consigo mismo, y esta concordancia o armonía interna es lo que va a marcar el grado de autenticidad (vida auténtica) del hombre.

Ortega, y Marías con él, van a llegar a las últimas consecuencias de esta autenticidad e inautenticidad. Comenzábamos diciendo que según una antropología filosófica correcta, el hombre sería el animal que tiene una vida humana; terminamos el capítulo dándonos cuenta de las implicaciones que el factor “vida humana” conlleva, hasta el punto de cuestionar su parte “animal”.

Porque aún hay un rasgo más definitorio de esta diferencia: si nuestra relación con las cosas es unilateral porque nosotros somos conscientes de su existencia pero ellas de la nuestra no, la relación con las personas, de hecho es bilateral, porque sabemos que el otro es también consciente de mí. Si la otra persona es un ingrediente de mi circunstancia, no es menos verdad que yo lo soy de la suya. Podemos ver cómo se van articulando los diferentes elementos de un mundo específicamente humano.

De hecho, Marías ha afirmado que sólo en el siglo XX la filosofía ha podido ver la centralidad de la persona, porque era necesario pensarla en el contexto adecuado, esto es: la filosofía de la vida humana y que descubrir esta como realidad radical en la cual radican el resto de realidades sólo ha sido posible plenamente desde el pensamiento de Ortega y Gasset.

## **6.8. Persona y mundo: circunstancia, vocación, azar (el yo como proyecto)**

Cuando Marías afronta el tema de la persona, propone dos cuestiones clave: “¿quién soy yo?” y “¿qué va a ser de mí?”, las cuales son dos preguntas inseparables, porque el mismo ser personal está hecho de esta auto-proyectividad.

La persona es el único ser para el cual no está dado de antemano lo que ha de ser, sino que es él mismo quien va decidiendo quién quiere llegar a ser. Aquí vemos ya una diferencia total entre una vida biológica y la vida plenamente humana, que es la biográfica. Y por esta razón, la pregunta por mi quién ya implica no sólo el que estoy siendo ahora, sino el que voy a ir haciendo de mí en el futuro próximo (y lejano). En este sentido, Ortega y Marías han interpretado esta capacidad de auto-hacerse como “vocación vital”, por el hecho de que la vida humana es en gran medida un *sentirse llamado* a ser una cierta forma de humanidad. Vocación vital que ha de tener en cuenta, por

supuesto, la circunstancia, y otro elemento más, que la antropología también ha solido pasar por alto: el azar.

*Vocación, circunstancia, azar*, son entonces los tres elementos con los que tiene que contar una vida propiamente humana, que alcanza sus mejores grados cuando la vocación se realiza acorde con esa circunstancia, cuando proyectos y posibilidades se corresponden y cuando el elemento del azar es encajado como modificación positiva de ambas, y que por supuesto supone que la persona es un ser proyectivo con posibilidad de realizar nuevas trayectorias<sup>939</sup>.

En efecto, la vida trata de mantener el nivel de esfuerzo por llegar a la propia autenticidad, por llegar a ser el yo que tengo que llegar a ser. Esta llamada a la autenticidad sería la lectura más completa del imperativo de Píndaro: “sé el que eres”

De la extensión de esta decisión, es decir, de la proyectividad de la persona, del quién que cada uno quiere llegar a ser, es de lo que resulta la vida, ese “dentro que se hace un fuera”, ese “estar en el mundo” u “organización real de la realidad”.

Desde la altura que ha alcanzado la filosofía de Ortega-Marías se ha podido llegar a una comprensión adecuada de qué significa “vida humana”: un quehacer (no una cosa) que pertenece a un quién, comprensible con categorías propias, como las de instalación y vector.

De esta manera, la vida humana es una *estructura susceptible de narración*, es una instalación biográfica, porque por un lado tiene cierta permanencia aunque ha experimentado cambios notables, por ejemplo, con la técnica; y por otro, es una realidad que acontece, que puede ser narrada. Conocida en este sentido es la forma que tiene Marías de ejemplificar cómo es la vida humana; mientras que para un mineral solemos recurrir a la descripción, al animal a la observación de su comportamiento, con el hombre procedemos de un modo singular: *narramos* su vida, por ejemplo, en el caso de Cervantes.

Y esta narración, en primer lugar, requiere razones que expliquen el porqué de las elecciones vitales, y además, nos habla indirectamente de que la vida personal no consta de una sola trayectoria, sino de varias, que no está cerrada, sino abierta a la rectificación, a la proyección, al comienzo de nuevas trayectorias: “Lo decisivo y que no se puede olvidar es que nuestra realidad, mientras

---

<sup>939</sup> Un ejemplo notorio de esta combinación de vocación vital, circunstancia y azar es el que se dio en la vida de Cervantes, como bien ha hecho ver Marías en su obra *Cervantes, clave española*. Con la vocación vital de soldado y de contemplador entusiasmado de la realidad, convivió estrechamente la vocación de escritor; los diferentes azares de su vida, entre ellos el estar preso cinco años en Argel fue ciertamente un motivo de modificación de su trayectoria vital, pero sin embargo intensificó la trayectoria como escritor, y no sólo eso, sino que le dio argumentos para realizarla, ya que de hecho el escritor utilizó su experiencia vital de viajes y cautiverio como ambiente de sus obras. En su propia obra *Una vida presente* se muestra también un equilibrado balance entre estos tres elementos, en la propia vida de Marías, cuyo resultado es una vida feliz aunque con algunas trayectorias, entre ellas la de profesor universitario en España, irrealizada pero intensamente deseada.



vivimos, no está cerrada, sino siempre abierta a la proyección, la rectificación, el comienzo de nuevas trayectorias. [...] El hombre puede volverse sobre su pasado -entiéndase bien, que llega hasta el presente, sobre todo lo que en él es real-, y decirle “no”. Está en su mano, no desentenderse de ello, sino tomarlo en peso, y total o parcialmente rechazarlo, negarlo, iniciar otra trayectoria que envuelve una radical rectificación”<sup>940</sup>.

Tenemos entonces, que necesitamos del concepto de ‘trayectorias’ (en plural) para explicar qué es la vida humana, y que este concepto debe estar unido al de “entrelazamiento argumental” de las trayectorias<sup>941</sup>. Esta realidad dramática de la vida, que implica su capacidad de ser contada, que puede ser rehecha y rectificad, supone que el tiempo humano tiene edades, que la vida no es una mera sucesión de tiempos, sino que está conformada por etapas o articulaciones y definida por la variación en su aceleración.

Asimismo, otro concepto absolutamente clave cuando Marías trata el tema de la vida humana como forma de existir distinta a todo otro ser es el de “experiencia de vida”, que sería el resultado de la decantación de la vida cotidiana, cuando se vive desde uno mismo y no por inercia.

Esta experiencia de vida es distinta en hombre y mujer, tanto si se trata de experiencias radicales -esas que se dan en toda vida y que condicionan su configuración, como la que se ha tenido de los propios padres, la pubertad, el descubrimiento de la propia condición sexuada, la vivencia de la madurez, la experiencia de la muerte ajena, la expectativa de la propia, la experiencia del mal o la maldad- como si se trata de las eventuales, esas que no son necesarias, no se dan en toda vida y afectan a algunas vidas individuales, variando según sociedad y época. Estaríamos hablando de la propia paternidad o maternidad, de la experiencia de culpa o de pecado, de la experiencia de la guerra o la revolución, de la del sacrificio o el sentirse llamado a dar la vida por algo o alguien, de la enfermedad o invalidez; finalmente, del sentirse bajo la mirada de Dios y en sus manos.

El rasgo característico de estas experiencias radicales es la conciencia profunda no sólo de que “me ha pasado algo”, en el sentido de que ha acontecido en mi vida una vivencia o una serie de ellas que la han modificado profundamente, una vivencia que podría ser expresada con los términos “algo queda” o, como un paralelismo de la expresión anterior, “me ha quedado algo”. En sentido propio, son las vivencias que nos ponen frente a nuestra última realidad y a la vez frente a la de las personas que las originan. En ellas la persona toma verdaderamente posesión de sí misma y descubre quién es, quién decide ser.

---

<sup>940</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, pp. 123-124.

<sup>941</sup> J. MARÍAS: *Ortega: las trayectorias*, epígrafes 3 y 4.

Con razón afirma Marías que la vida es una permanente lucha entre el esfuerzo por mantener la propia autenticidad y el riesgo de la despersonalización. Un esfuerzo por recapitular la propia vida y reabsorber la circunstancia, tomar plena posesión de ella: “La vida es un permanente balance: sentirse a una altura, apoyarse en un pasado que es el camino recorrido, hacer cuentas vitales de sus logros o fracasos, reconocer como verdadero o falso -o una combinación de ambas cosas- lo que ha hecho de sí misma; finalmente, anticipar un futuro incierto, hacia el cual se vuelve, y que descubre como su más verdadera realidad”<sup>942</sup>.

Porque “vida”, cuando hablamos de vida humana, es una realidad que puede existir en diferentes formas; Ortega se refería a los tres niveles que pueden existir en el mundo humano: el nivel más externo sería el social, después habría un mundo psíquico o trato interindividual sin efectiva intimidad; finalmente estaría el mundo específicamente personal, en el cual la persona tiene que esforzarse por permanecer si realmente quiere estar a la altura de su ser personal. Por eso, este “hacer mi vida” no es abstracto en manera alguna, sino tan concreto como la realidad cotidiana con sus relaciones plenamente personales; relaciones que ya son, evidentemente, sexuadas. La persona, el sujeto de la vida, ese dentro que se quiere construir un fuera es *ya* sexuado. Es un yo previamente masculino o femenino, realidad de la cual también ha dado cuenta la antropología de Marías.

## **6.9. Criatura amorosa: la persona es un ser necesitante**

El pensador español hace de la filosofía un saber responsable, capaz de dar razón de la realidad, en este caso, de la realidad personal. Si el procedimiento de la filosofía es aceptar la inseguridad, el acercamiento a la persona muestra que ésta es novedad radical, pero a la vez, que el ser humano es, en este mundo, el existente más menesteroso, más necesitante; durante largos años va a necesitar de cuidados específicos, y no sólo, como quizás podría pensarse, de cuidados materiales, de necesidades físicas. Marías va más allá de esta interpretación meramente zoológica de la persona, y más bien piensa que también en este aspecto la persona se va a revelar plenamente como un quién.

Ya en la *Antropología metafísica* y en *Persona*, Marías había llamado la atención sobre el ensimismamiento, capacidad humana de la cual se deriva esa extraña posibilidad de la persona de habitar y de ser habitado por otras personas: frente a la impenetrabilidad de los cuerpos, está la

---

<sup>942</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p.168.

penetrabilidad de las almas, de tal manera que aquí se encuentra el fundamento antropológico de las relaciones específicamente personales: la amistad y el amor.

Ya desde el origen, desde su irrupción en el mundo, la nueva persona va a necesitar sobre todo el afecto de los adultos, su humanidad plena, sin la cual no podría llegar a realizar la suya:

“La *circunstancialidad* de la vida humana tiene como consecuencia inmediata su *menesterosidad*. Adviértase que no se trata simplemente de que yo me encuentre en una circunstancia o mundo, sino de que -para emplear la fórmula originaria de Ortega- *yo soy yo y mi circunstancia*; es decir, mi realidad es circunstancial, está constituida por la circunstancia y, por tanto, la *necesito*, se entiende, para ser y vivir. Y no se entienda “necesitar” como sinónimo de “faltarme”: yo necesito también lo que tengo, precisamente cuando se me presenta en forma biográfica y circunstancial: lo estoy necesitando. Por eso la menesterosidad del hombre es permanente e intrínseca, y no se reduce en modo alguno al interminable catálogo de sus privaciones: envuelve también sus posesiones, porque la posesión humana no es un simple “tener”, sino un “estar teniendo”, de carácter programático, que se diversifica en formas rigurosamente distintas, según la cualidad de lo poseído. El animal, cuando tiene lo que necesita, no necesita nada, es decir, deja de necesitar; el hombre necesita constantemente, y de manera particular aquello que tiene; que en cada instante “le es menester”. La lengua española refleja muy finamente eso mediante la palabra “menester” (*ministerium*), equivalente a oficio, tarea o quehacer; es la interpretación activa de la necesidad. Aquellas cosas que yo necesito, aún teniéndolas, *me son menester*, constituyen mi ministerio, oficio u ocupación, ya que no son “yo”, pero con ella hago mi vida”<sup>943</sup>.

Siguiendo con este razonamiento, el filósofo señala que hay diferentes tipos de necesidades, pero se suele entender que la mayoría son biológicas; desde la antropología filosófica parece claro que también hay necesidades estrictamente personales:

“El modo como yo necesito a *alguien* difiere de aquella manera como necesito *algo*. Este “algo” puede serme *dado*, o si se prefiere, *está ahí*; por el contrario, “alguien” sólo puede “estar dándose” y, por el carácter viniente de la persona, no está simplemente “ahí”, sino que está  *viniendo*. La necesidad estrictamente personal -la necesidad que una persona tiene de otra persona- es algo que *acontece*, es una necesidad *dramática*, porque el contenido de la necesidad tampoco está dado. Quiero decir que a la pregunta “¿para qué?”, cuando se trata de la necesidad de una persona, no se puede responder de una manera instantánea o permanente, sino “argumental” o sea intrínsecamente biográfica. [...] A la

---

<sup>943</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 149.

pregunta sobre para qué necesito a alguien, sólo puedo responder con una historia, con una porción significativa de mi biografía, o con su totalidad. Y cuando necesito a alguien para algo instantáneo o inertemente constante, sin “argumento”, es que no lo necesito personalmente, sino por aquello que la persona tiene o lleva consigo de “cosa” -eso que nunca puede *ser*-. cuando necesito su cuerpo, su esfuerzo físico, sus destrezas, su desplazamiento social, sus propiedades, su apoyo”<sup>944</sup>.

Y aquí llegamos a un punto decisivo, que constituye una tesis muy importante en el pensamiento de Marías:

“En este momento interviene esa dimensión de la vida humana que es su condición sexuada. La disyunción y polaridad, la estructura mutua, la proyección de un sexo hacia el otro, que crea un campo magnético entre los dos y hace que no haya entre ello mera coexistencia sino activa y dinámica convivencia, todas estas determinaciones afectan a la necesidad estrictamente personal. El hombre y la mujer, instalados en su respectiva condición sexuada, necesitan desde ella a las demás personas, según la que éstas tienen. Hay dos formas radicalmente distintas de necesitar: dentro del propio sexo y hacia el otro. Pero esto recuerda el hecho capital de que todo comportamiento humano -biográfico- y toda relación personal son sexuados (aunque no sean sexuales), y esta determinación cualifica la manera de necesitar”<sup>945</sup>.

El filósofo ahonda aún más en esta dimensión de la persona, buscando el lugar antropológico donde se ubica la dimensión amorosa, que como hemos visto, no es una necesidad exclusivamente biológica: “La condición amorosa se deriva, pues, de la estructura esencial de la vida humana y de su estructura empírica. La circunstancialidad impone el carácter menesteroso y necesitante del hombre, y el carácter permanente de sus necesidades, que no se pueden reducir a privaciones o carencias, sino que afectan al sistema entero de sus posesiones. El hombre necesita, para ser él, lo que no es, sino que es su circunstancia. Esa necesidad, por ser el hombre una realidad dramática y que acontece, es activa, ministerio o menester; y, por ser persona, es siempre en alguna medida personal, aun en el caso de que lo necesitado sea una cosa”<sup>946</sup>.

Veamos entonces cómo es comprensible filosóficamente la dimensión amorosa:

---

<sup>944</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 150-151

<sup>945</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p.151.

<sup>946</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 155.

“Hasta aquí, sin embargo, nada podría llamarse “amor” en ningún sentido; su posibilidad surge cuando la necesidad es doble o bilateralmente personal: cuando una persona necesita a otra persona en cuanto tal; y entonces la necesidad no es sólo activa -menester-, sino dramática y argumental. No sólo por el carácter nunca dado, sino “viniente”, de la persona, sino además porque la condición sexuada de la vida humana establece una disyunción polar, recíproca, proyectiva, de un sexo hacia el otro, creando así un campo magnético de la convivencia. Sólo sobre este supuesto se hace inteligible la condición amorosa, irreductible a la vida meramente psíquica y que no se agota en actos, sino que consiste en una instalación radical o, más rigurosamente, en un carácter esencial que sobreviene a la unitaria instalación humana. La forma en que lingüísticamente se expresa esto es el ‘en’ de las palabras ‘enamorarse’ o ‘enamoramiento’, que indican algo más radical que los *actos* expresados por el verbo ‘amar’: la instalación de la persona en su condición amorosa en su concreción respecto de otra persona. Y esto sólo es posible cuando cada una alcanza la plenitud de su realidad”<sup>947</sup>.

La persona, para constituirse plenamente como tal, necesita amar, porque, en último término, es una “criatura amorosa”. Es una definición que, como se puede suponer bien, ya roza la antropología teológica, con la cual el pensamiento de Marías ha estado muy ligado<sup>948</sup>.

La persona, pues, es una criatura amorosa; en realidad lo que esta definición dice es que *la persona es un ser radicalmente amoroso*, que esta es la “explicación” de la persona.

Una vez más, Marías ha conectado un elemento de la herencia orteguiana, otro de la perspectiva cristiana. Recordemos cómo Ortega definió la filosofía como “la ciencia general del amor”, y le gustaba repetir que él como filósofo, era del gremio platónico de los *philothéámones*<sup>949</sup>, de los “amigos de mirar”. De mirar despaciosa y profundamente la realidad, buscando la conexión de elemento con elemento y de estos conmigo.

Pues bien, esta mirada sobre la realidad, también sobre esa realidad peculiar que es el ser personal, ha sido enlazada por Marías con el mismo fenómeno de la realidad creada que somos. Lejos de la actitud ilustrada o postmoderna, que considera que son incompatibles el ser creado y la libertad de auto-determinación, Marías ha considerado que la persona ha de ser consciente, para serlo plenamente, de que su existencia se le ha dado gratuitamente, y que debe gestionarla con libertad,

---

<sup>947</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 155-156.

<sup>948</sup> Se pueden comparar las definiciones de la persona propuestas por Marías -alguien corporal, criatura amorosa- con las de ese otro filósofo personalista que es Karol Wojtyła- Juan Pablo II, igualmente hablando en términos de antropología filosófica o teológica. Respectivamente: persona es “un ser con autoconciencia y autodomínio” y “la única criatura a la que Dios ha amado por sí misma y que sólo encuentra la realización plena en la donación de sí misma”. Marías ha escrito tres obras filosóficas sobre la visión de la realidad que implica el Cristianismo: J. MARÍAS: *Problemas del cristianismo*, B. A. C., Madrid 1979; *Sobre el cristianismo*, Planeta, Barcelona 1997; *La perspectiva cristiana*, Alianza Editorial, Madrid 1999, 1ª ed., 7ª reimpr. 2005.

<sup>949</sup> Cfr. J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, pp. 105 y ss.

con madurez, hacia este objetivo. Significativos son diversos textos en este sentido. Un solo ejemplo bien lúcido: “Hace mucho tiempo he definido la actitud religiosa cristiana como sentirse ante los ojos de Dios, que nos deja solos, y a la vez, en las manos de Dios, que nos hace libres, no sólo nos “deja” libres, sino que nos “pone” en libertad, nos consigna a ella”<sup>950</sup>.

Esto quiere decir, en último término, que *la persona es más persona cuanto más ama libremente*. Recordemos que, en sentido orteguiano nos estamos refiriendo a una actitud vital, un temple ante la realidad misma. Actitud a la que se añade de algún modo la sorpresa, por así decir, de la inagotable riqueza del mundo y del hecho de saberse creado un ser libre.

Contrariamente a lo que otras posiciones podrían mantener (el amor es pérdida o la donación vacía al hombre) tanto Ortega como Marías proponen *una comprensión del amor como posición global ante la realidad*, como búsqueda de sentido total: “Ortega vivió siempre dominado por el entusiasmo. Era el peso que, en el sentido de San Agustín, lo llevaba: *Amor meus pondus meum*. Dice una vez, en su primer libro, que “su corazón está lleno de asombro y de ternura por lo maravilloso que es el mundo”<sup>951</sup>. Actitud que Marías contrapone repetidas veces frente a la de los existencialistas contemporáneos, caracterizada por el desprecio a la realidad, incluso por el absurdo o la náusea.

A esta actitud orteguiana, unida a la perspectiva cristiana que afirma la creación del mundo y del yo por pura gratuidad es a la que se refiere Marías con *criatura amorosa*. Que implica también, por supuesto, la relación general mutua entre hombre y mujer. De hecho, concluyendo su libro *Persona* afirma esta posición que tomada hasta sus últimas consecuencias, renovaría la antropología como saber sobre el hombre: “El amor, en sus diversos grados, sería la medida de cómo vivimos personalmente a las personas, de cómo percibimos y comprendemos lo que tienen de personal, sin los ocultamientos que habitualmente se interponen entre ellas y nosotros. Esto sería la confirmación de que la persona humana, antes que inteligente o racional, es *criatura amorosa*. El que no se haya

---

<sup>950</sup> J. MARÍAS: *La perspectiva cristiana*, p. 50.

<sup>951</sup> J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*, p. 255. En su primer libro Ortega había también escrito: “Preguntemonos por el sentido de las cosas -o, lo que es lo mismo, hagamos de cada una el centro virtual del mundo. Pero, ¿no es esto lo que hace el amor? Decir de un objeto que lo amamos y decir que es para nosotros centro del universo, lugar donde se anidan los hilos todos cuya trama es nuestra vida, nuestro mundo, ¿no son expresiones equivalentes? ¡Ah! Sin duda, sin duda. La doctrina es vieja y venerable: Platón ve en el “eros” un ímpetu que lleva a enlazar las cosas entre sí; es -dice- una fuerza unitiva y es la pasión de la síntesis. Por esto, en su opinión, la filosofía, que busca el sentido de las cosas, va inducida por el “eros”. La meditación es un ejercicio erótico. El concepto, rito amoroso. Un poco extraña parece, acaso, la aproximación de la sensibilidad filosófica a esta inquietud muscular y este súbito hervor de la sangre que experimentamos cuando una moza valiente pasa a nuestra vera hiriendo el suelo con sus tacones” (J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*, pp. 144-145).

ensayado esta perspectiva es quizá la causa principal de que el sentido de lo que es la persona haya escapado casi enteramente al pensamiento”<sup>952</sup>.

Una tal posición de entusiasmo ante la realidad -más aún, ante la realidad personal- es lo que explica un parejo entusiasmo de Ortega-Marías ante la realidad de la mujer como persona. Si ante la realidad circunstante cabe la posibilidad del asombro, de admiración, mucho más, parece deducirse de la obra de maestro y discípulo, *es necesario tenerla ante ese ser personal que es la mujer*.

Para evitar equívocos, o posiciones reductoras, especifico que no se está hablando aquí en exclusividad de la relación amorosa entre hombre y mujer, sino de algo mucho más amplio: de que existen diversos temples vitales ante la realidad, uno de ellos es una combinación de entusiasmo-asombro-admiración-amor y esta posición global ante *toda* la realidad es también aplicada a la relación general con la mujer. Una vez más, tenemos que recurrir al concepto maríasiano de “instalación” para referirnos a esta relación global con la realidad.

Quisiera insistir en que se debe despojar a esta actitud, que es vital, que es filosófica en sentido orteguiano, de toda reducción como pueden ser la cursilería o la tosquedad. En realidad, Ortega sólo está siguiendo a los clásicos en este punto, ya que entiende la filosofía como pleno “amor a la sabiduría” –como “ilusión por saber”, según analizamos más arriba-, resaltando por igual ambos términos.

Esto explica que se pueda hablar de este temple también en relaciones entre hombre y mujer que no son específicamente amorosas, como la amistad, las relaciones profesionales, las relaciones sociales cotidianas. Y que, también, evidentemente, cuando en este estudio se trate esa relación específica (amorosa entre hombre y mujer), hay una dimensión que trasciende la relación dual entre hombre y mujer, que asciende hasta lo infinito, porque tal es la proyección de la persona: “[...] cuando se trata de alguien que nos es irreductiblemente persona, sobre todo en el caso de la persona amada, aquella que en el enamoramiento se ha convertido en nuestro proyecto, resulta inimaginable su aniquilación. No podemos concebirla como no existente, porque sigue existiendo dentro de nuestro proyecto de viviente, como ingrediente de él, y permanece como realidad, no ya hacia la cual nos proyectamos, sino con la cual lo hacemos. [...] Esto llevaría a pensar en la *inverosimilitud* de la aniquilación de la persona humana. [...] Desde esta perspectiva, la perduración de la persona parece coherente con la forma de realidad que hemos descubierto en ella”<sup>953</sup>.

---

<sup>952</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 176.

<sup>953</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 176.

En definitiva, comprender a la persona como “criatura amorosa” significa que toda realidad se contempla ya con una actitud amorosa y esta mirada envuelve a mi yo y al otro que aparece en la circunstancia de mi vida. Y esto es lo que da los mayores grados de intensidad a la vida humana.

## **6.10. Persona y perduración: hacia una teología según la razón vital**

La persona es un arcano, un ser -el único- que se hace cuestión de sí mismo y para el cual la vida es un distenderse desde el yo presente que ya soy hacia el yo futuro que quiero llegar a ser, que se realiza en un continuo quehacer del yo con las cosas y con los otros. En esta vivencia de sí que tiene la persona, entra el horizonte de las últimas experiencias de la persona; en su circunstancia, yo y mundo, se experimenta el hecho del envejecimiento que sobreviene a los otros, su desaparición como seres corpóreos.

Pero, como hemos ido viendo, la realidad de la persona es irreductible a su ser corporal; además de tener esta dimensión, resulta ser un quién, uno de cuyos ingredientes es la pura irrealidad, los proyectos y la futurición, “realidades” todas que no existen materialmente.

El hecho de ser un quién y no un qué, una persona y no una cosa, implica que nuestro modo de ser en el mundo pueda contar con esta dimensión única, y con la posibilidad de que este quién perdure más allá de la existencia material.

Ya en su tesis doctoral, Marías hace ver que además de contar con el sentido externo y con el interno, respectivamente, el que nos hace capaces de percibir el mundo bajo distintas formas y percibirnos a nosotros como seres conscientes, existe un tercer sentido que sería el sentido divino, el cual nos hace capaces de sentirnos a la vez como criaturas (seres creados) y como seres libres (abiertos a la progresiva e indefinida perfección).

En último término, Marías plantea un nuevo modo de concebir a la persona: *un ser que refleja finitamente la infinitud de Dios*, un ser que se sabe a la vez dependiente e independiente. Y esta doble dimensión coincide con los rasgos que hemos ido señalando como característicos de la persona: un ser que se caracteriza por ser un yo llamado a realizar un proyecto, que está ligado a la corporeidad y por tanto a la temporalidad, con lo cual su existencia toma la forma de “los días contados”; pero a la vez independiente en el sentido de que su irrealidad constitutiva le permite desear, autoprojectarse, ilusionarse; un ser que se perfecciona con las experiencias radicales, que no son cuantificables.



Es decir, que la misma estructura de la persona ya señala hacia esta realidad: un yo *creado libre*, subrayando por igual ambos adjetivos. Al referirse a la peculiaridad del Cristianismo como originalísima visión sobre la persona ha hecho notar el filósofo que la genuina vivencia que tiene el hombre religioso es también una experiencia radical porque en ella la persona tiene plena conciencia de su ser; la visión de sí que tiene el hombre religioso que se ve ante Dios correspondería con una plena conciencia de sí como persona: “A sus ojos, es *persona* única, inconfundible, con nombre propio, y esto es irrenunciable”<sup>954</sup>. Desde el otro punto de vista, el ser de la persona responde a esta realidad singular: “Para Dios el hombre es persona única, inconfundible, insustituible, llamada a un destino rigurosamente personal. Y el hombre que se siente y mira en esa perspectiva no puede renunciar a la condición personal ni negarla a ningún otro, a quien se vive como hermano, hijo del mismo Padre, sean cualesquiera sus diferencias”<sup>955</sup>. De hecho, el filósofo piensa que precisamente, el debilitamiento de la perspectiva religiosa ha traído como consecuencia una profunda e intensa despersonalización.

Vemos hasta qué punto la antropología de Marías llega a las últimas consecuencias, en sentido literal; hemos hablado de ser único, de destino, de perspectiva, de circunstancia, elementos todos orteguianos; y es que, de hecho, su intento de ver a la persona desde la perspectiva cristiana puede ser justamente calificado como una “teología según la razón vital”, prolongando las líneas marcadas pero no desarrolladas por su maestro Ortega: “Pero hay cuestiones de las que Ortega no habló [...]. Lo que he llamado “las cuestiones últimas” fueron *entrevistas* por Ortega: el problema de Dios, el de la muerte, la supervivencia, la manera como Dios nos deja solos con las cosas [...]. Todos estos temas afloran de vez en cuando significativamente, en los escritos o en los cursos de Ortega, con alguna mayor frecuencia en sus conversaciones. Una vez le dije: “¿Qué le parecería una Suma Teológica según la razón vital?”. Se quedó un momento en silencio y me dijo: “No estaría mal, sería posible”. Creí ver una chispa de ilusión en sus ojos, pero ciertamente aquella empresa no era suya”<sup>956</sup>.

---

<sup>954</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 162.

<sup>955</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 163.

<sup>956</sup> J. MARÍAS: *Ortega: las trayectorias*, p. 503. En el “comentario perpetuo” que Marías hizo de las *Meditaciones del Quijote*, hace ver que este libro era sólo una parte del total proyectado y que entre los capítulos que no llegaron a realizarse figura un título orteguiano altamente significativo: “Las postrimerías”. El discípulo comenta así esta trayectoria posible del maestro: “También es enigmático *Las postrimerías*; me parece significativo que esté ahí, en la primera lista de proyectos de Ortega; y también que nunca llegara a escribirse; la lectura atenta de la obra de Ortega -y probablemente más aún de los escritos póstumos- puede hacer pensar que ese tema lo estuvo llamando toda su vida, y se fue esquivando, le fue hurtando el cuerpo; una de las razones sería la *radical* falta de frivolidad que tuvo Ortega, quiero decir, su ausencia de frivolidad cuando se trataba de las cosas radicales (cfr. “Ideas de los castillos: la muerte como creación” y “Dios a la

Según esta teología de la razón vital, que Marías sí ha desarrollado, esta doble dimensión de la persona, de saberse un ser creado pero a la vez libre, superaría otras posiciones insuficientes que ha ido tomando el pensamiento moderno y contemporáneo, algunas por haber hecho excesivo hincapié en la condición libre del ser humano - el existencialismo, por ejemplo, dejando en la sombra el hecho de que contamos con una circunstancia que nos limita, que nos posiciona frente a las posibles elecciones- y otras por la fijación en el ser creado del hombre, en lo “dado” de la persona, con el consiguiente olvido de nuestra capacidad autoperfectiva; así, el determinismo, el creacionismo; en sus versiones más modernas, la visión zoológica del ser humano.

La teología de la razón vital nos permitiría, por lo tanto, dar cuenta plena de la realidad de la persona, en cuya circunstancia, *comprensible racionalmente*, entra también la presencia del Otro.

Una teología de la razón vital, finalmente, abre el camino hacia una revalorización de la vida humana como ámbito en el que la persona toma conciencia de su ser creado y libre y es capaz de perfeccionar ambas dimensiones; precisamente un antídoto contra la tendencia cosificante contemporánea, que propende a despojar de la condición personal al ser humano. Un camino fecundo, por lo tanto, para la propia teología, que quizás en ocasiones se ha visto abocada a ser un saber abstracto u oscuro, relegado a un más allá que olvida el saber valioso sobre la vida humana, sobre la vida humana *presente*. O ha sido vista como un saber pesimista y opresor, incapaz de iluminar la vida en su existencia corpórea y terrena. Una vez más, Marías ha tomado el concepto de ilusión para revitalizar esta dimensión de la persona:

“El caso límite de la posibilidad de la ilusión es Dios, el gran Ausente, a quien “nadie ha visto nunca”. [...] Hace mucho tiempo toqué una cuestión que me parece de la mayor importancia [...]. Advertía la diferencia entre *proyectarse hacia la otra vida* y *proyectar la otra vida*. Esto último tiene considerables dificultades; requiere un ejercicio intenso de la imaginación, y la verdad es que la mayor parte de la literatura religiosa y de la teología no incita a ello. Por eso es frecuente una proyección inerte y automática, que no llena de contenido la expectativa de una vida perdurable entendida de manera abstracta y que no se imagina como tal vida, como lo que los hombres entendemos cuando pronunciamos esta palabra, refiriéndonos a la nuestra. Para sentir *ilusión* por la otra vida es menester entenderla dándole el significado que para nosotros tiene, sumando y restando lo

---

vista”, ensayos de 1925 y 1926, en *El espectador*), en J. MARÍAS: “Ortega y las *Meditaciones*”, *Meditaciones del Quijote*. Cátedra. Letras Hispánicas, Madrid 1984, p. 30.

que sea, subrayando cuanto sea menester que se trata de *otra*, pero de manera que nos siga pareciendo *vida*”<sup>957</sup>.

Por su parte, Julián Marías ha demostrado ser un filósofo pleno y a la vez un creyente maduro, cuya antropología se muestra completamente capaz de dar razón, como hemos comprobado hasta aquí, de todas las dimensiones de la persona.

---

<sup>957</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p. 137.

## 7. Persona femenina, persona masculina: la analogía de la persona

Hemos visto en el apartado anterior las claves para entender la antropología filosófica de Marías, analizando la diferencia esencial que existe entre personas y cosas, entre qué y quién y hemos encontrado que las categorías propias para comprender a la persona son la mismidad, el yo como proyecto (la persona es permanente y argumental), el acontecer en multiplicidad de trayectorias, la imprevisibilidad, la libertad constitutiva. Decisivo para delimitar una nueva antropología ha sido también descubrir que por su corporeidad, la persona es a la vez presente y latente, y sujeta a la temporalidad.

El quién resulta ser una “innovación radical de la realidad”, una existencia nueva en el Universo, que se caracteriza por su unión de dos dimensiones totalmente irreductibles: la realidad y la irrealidad. Ese “alguien corporal” que es la persona está inserto en el tiempo y vive proyectivamente, realizando una determinada vocación vital, acorde con sus circunstancias y contando con el azar, es decir, poniendo por obra la respuesta que se da a sí mismo cuando se pregunta “¿quién soy yo?”. Este vivir proyectivo, este quehacer del yo con las cosas y con las otras personas conforman un mundo específicamente humano, en el que los proyectos tienen una significación personal y responden a la vocación vital de la persona.

La vida humana en su mundo personal es un rítmico alternar de soledad-ensimismamiento y convivencia, porque la persona humana está abierta *a nativitate* al otro, y aún más importante: necesita del otro, de los otros, en grados diversos.

En este sentido, hemos analizado que, en último término, la persona es una criatura amorosa, es más persona cuanto más ama y esta proyección específicamente personal es comprendida del modo más pleno desde el concepto de ilusión, que acaba y no acaba, dando así un enorme contenido felicitario a las relaciones personales. Un solo paso más y hemos desembocado en lo que Marías ha denominado el “horizonte de las ultimidades”, es decir, el hecho de que, al estar la vida inserta en la temporalidad y en la corporeidad, es consciente de su finitud y se hace cuestión de qué será de sí misma, de su yo personal, cuando finalice su existencia corpórea. La persona es el único ser que se pregunta esa cuestión antropológica fundamental “¿qué será de mí?”. Y más aún: qué será de los seres queridos, del mundo (yo y circunstancia) que se ha amado durante toda la existencia. Hemos desembarcado finalmente en un nuevo país intelectual, en una manera nueva de pensar las cosas, ya que estas preguntas, que son *ante todo antropológicas*, nos abren un horizonte que va más allá de la existencia corpórea del hombre. La teología según la razón vital, a la que apunta en último término

tanto la filosofía de Ortega como la de Marías, implica la posibilidad de saberse a la vez un ser creado y un ser libre, capaz de aunar la limitación y la perfección, su ser dado y su ser por hacer. La persona es, como vimos, *una imagen finita de la infinitud*. Y en esta tendencia permanente hacia la infinitud, la persona encontraría su plenitud o felicidad.

Pues bien, si tomamos en serio todo este mapa que hemos trazado sobre la estructura de la persona, y ahondamos en la condición amorosa de la persona, hemos de introducir un elemento más; en este estudio lo tratamos en este punto, por el hecho de que la mente humana es discursiva y razona por pasos, pero en la vida real es un elemento inseparable de la condición personal misma. Estamos hablando, evidentemente, de la condición sexuada, que es transversal, afecta a todos los elementos que hemos enumerado: persona como alguien corporal, yo como proyecto, temporalidad y edades, reabsorción de la circunstancia y mundo personal, por supuesto persona como criatura amorosa, vivencia de la perduración y felicidad.

La condición sexuada que ha parecido ausente de forma teórica -no en otras formas, como la literaria, la histórica, la artística- en la completa historia de la filosofía; algo que hoy día nos parece tan evidente como el hecho de que la persona se dé en dos formas no contrapuestas ni excluyentes sin ser dos especies: en forma masculina o en forma femenina<sup>958</sup>.

De hecho, Julián Marías es el primer filósofo que ha realizado una antropología dual en sentido propio y por eso recurrir a él es obligado.

Pero antes es necesario hacer un inciso para aclarar el punto de vista adoptado de aquí en adelante. En los años 60 y 70 del pasado siglo, algunas universidades de Estados Unidos e Inglaterra comenzaron a utilizar el término ‘género’ aplicándolo a los estudios culturales (por ejemplo, *Sex and Gender*, de Robert Stoller); de esta manera, intentaban separar la condición sexuada de la persona de la condición sexual del cuerpo y la significación de esta última en la sociedad.

---

<sup>958</sup> La escritora y profesora argentina Inés Riego de Moine ha publicado hace algunos años un libro titulado con entero acierto *Presencia de mujer. Repensando la identidad y vocación femeninas* (Editorial Emmanuel Mounier Argentina. Colección “En Sabiduría”. Córdoba 2009), en el cual denomina a esta diferencia antropológica como “formato de varón” y “formato” de mujer. Creo que es una denominación feliz por dos razones: 1) por su plena actualidad, ya que nos trae resonancias de la era de la informática y las telecomunicaciones; 2) por sus sorprendentes connotaciones: igual que entendemos, incluso inconscientemente, que el “formato” afecta a todo un documento, la expresión conjunta “formato de mujer” o “formato de varón” implica también esto: que tal formato afecta por igual a la dimensión del “alguien” como a la dimensión del “corporal”, a su biología pero también a lo que no lo es. Se puede consultar mi reseña de este libro en la revista *Acontecimiento*. Instituto Emmanuel Mounier, nº 95, Año XXVI, 2010/2, p. 30.

Lo que posteriormente se ha denominado “Teoría de género” defendería, pues, que la persona no es masculina o femenina, sino que es el cuerpo el que es masculino o femenino y dependería de la libre decisión de la persona ser de una o de otra condición (o de estados intermedios o mixtos).

Esta teoría encontraría sus últimas raíces en las obras de Simone de Beauvoir (*El segundo sexo*), Matilde y Mathias Vaerting (*El sexo clave: Un estudio en la sociología de la diferenciación de sexo*) y Viola Klein (*El carácter femenino. Historia de una ideología*), así como el estudio *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*, realizado por Margaret Mead sobre sus investigaciones en tres sociedades de Nueva Guinea, donde defendía que los conceptos sobre género eran culturales y no biológicos, ya que en esas sociedades, las mujeres tenían papeles que en Occidente eran los masculinos. La teoría de género sostiene que, en gran medida, lo que se ha considerado tradicionalmente como “carácter femenino” es más bien fruto de una estructura patriarcal y dominadora, que ha dado como resultado un postergamiento de la mujer a lo largo de toda la historia.

De este modo, lo que ha sido denominado por la teoría de género como “rol sexual” (el papel que el hombre o la mujer han ocupado en la sociedad) dependería en último término de las imposiciones de una sociedad que ha sido eminentemente masculina; en primer lugar, estas imposiciones -siempre según la teoría de género- comienzan por la familia denominada “tradicional” (una pareja de un hombre y una mujer), que enseñan al niño y a la niña determinados comportamientos, perpetuando así una estructura social desigual. Pero, además, son aumentadas por la escuela y por otras instituciones, perpetuando así un desequilibrio permanente.

Por estas consideraciones, la ideología de género afirma que es necesario romper con estos esquemas sociales, defendiendo la separación entre el sexo (dado) y el género (elegido) y proponiendo otros modelos de relaciones familiares y sociales.

La teoría de género se ha difundido en España en la última década, impulsada por motivos políticos, que ha llevado a la promulgación de leyes orientadas a la implantación de esos otros modelos de relaciones familiares (por ejemplo, en 1997, la reforma del Código Civil igualando el Derecho al matrimonio civil entre ciudadanos heterosexuales y homosexuales; o en 2005, el matrimonio civil para parejas gays).

Este punto de vista, una teoría, no será la adoptada en este estudio ni en las consideraciones siguientes acerca de la mujer, por varias razones. La más decisiva de todas ellas, por el hecho de que el filósofo Julián Marías no considera que la condición sexuada de la persona se pueda separar de su condición personal (el hecho de hablar de “condición sexuada” y no de “sexo” en toda su antropología ya implica una entera concepción sobre la persona, dentro de la cual y nunca

desgajándola se puede comprender plenamente esa dimensión). Como tendremos ocasión de analizar, desde su punto de vista, la condición sexuada es uno de los elementos de la estructura empírica de la persona, es decir, uno de los factores en los que efectivamente se da la vida de la persona, al igual que la raza, la edad o la lengua.

Por otra parte, la persona es “un alguien corporal”, según definición de la *Antropología metafísica*, lo cual quiere decir que el cuerpo mismo ya expresa a la persona.

Por si estas razones no fueran suficientes, se podrían aducir algunas más, esta vez tomadas del contacto con otras sociedades distintas de la española, como ya hemos analizado y, en último término, de su experiencia personal: sus estudios sobre historia y su contacto directo con otras sociedades también le han hecho relativizar la afirmación absoluta de la teoría de género de que la historia entera de la humanidad haya seguido el simple esquema de sociedad patriarcal opresora/mujer en segundo plano sometida, así como el papel de la mujer en la misma.

Por último, su experiencia directa, como hijo primero y luego, como marido y padre, le han llevado a reconocer el valor del matrimonio entre hombre y mujer como el entorno donde, precisamente, la nueva persona comienza a serlo. Sin relaciones personales, ¿podría la persona llegar a serlo plenamente? Desde su punto de vista, no. Analizaremos estos aspectos con más detalle a lo largo de esta segunda parte.

Al tratar el tema de la condición sexuada, pues, el pensador hace alusión a la “analogía de la persona”<sup>959</sup>, al hecho de que el término persona se aplica en sentido distinto si estamos hablando de la persona masculina o de la persona femenina. Esta analogía tiene que tener en cuenta las evidentes diferencias orgánicas y corporales, las menos evidentes diferencias psíquicas, pero sobre todo, un elemento más, que tiene que ver con el mapa que hemos delimitado en las páginas anteriores: la condición personal, el nivel de los proyectos, el modo en que cada yo vive en relación con su circunstancia y la reabsorbe. Es decir, una antropología completa tiene que tener en cuenta el hecho de que las diferencias entre hombre y mujer estriban más bien *en el nivel de la irrealidad constitutiva*, de esa mitad de su ser donde residen los proyectos, los deseos, las ilusiones, los

---

<sup>959</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 145 y ss. Marías toma el término analogía en su sentido plenamente aristotélico: Aristóteles habla de la salud como un término analógico según se aplique a lo que lo causa, lo restaura o lo indica pero todas las voces tienen un trasfondo común que une sus significados; de este modo, las voces análogas son las que tienen significados distintos, pero no independientes, y están unidas por la referencia a un significado común. Los términos analógicos, señala Marías, se diferencian de los unívocos y de los equívocos, los primeros tienen un sentido único y los segundos tienen la misma palabra pero significan cosas distintas.

objetivos vitales; en definitiva, la vocación personal, el modo concreto en el que la persona encarna la humanidad. Así, dirá el filósofo:

“Recuérdese lo que vimos sobre la analogía de la persona: no es que haya una diferencia radical entre la persona masculina y la femenina, consistente en su sexo; es que *se es persona en dos sentidos distintos*, mutuamente referidos pero irreductibles. No solo corporalmente, sino en la integridad personal, varón y mujer tienen trayectorias de dirección y significación enteramente diferentes. Toda indagación de ellas tiene que hacerse siguiendo dos series que no son paralelas, sino *convergentes* en cada momento de su desarrollo, y sin embargo, nunca identificables. La condición sexuada va más allá de la biología, de la psicología y hasta de la biografía, y afecta al último, radical núcleo de la personalidad. Será menester extraer de esto todas sus consecuencias, lo que rara vez se hace, y acaso en nuestro tiempo menos que nunca”<sup>960</sup>.

Como podemos constatar, ha sido necesario el recorrido anterior para comprender que las dos formas de ser persona encuentran su última diferencia en un nivel más profundo de lo que se suele considerar: “Hay que volver los ojos a lo estrictamente *personal*. Es, precisamente, donde se manifiestan las mayores y más hondas diferencias. Son los *proyectos* en que consiste la persona los que muestran diferencias irreductibles: varón y mujer se proyectan hacia figuras en que la persona se realiza de dos formas divergentes y convergentes a la vez: al cumplirse acentúan su diversidad, refuerzan su propia instalación; pero esta, a su vez, consiste en su mutua referencia intrínseca. Todo el conjunto de las diferencias biológicas, orgánicas, sexuales, es consecuencia de esa previa y originaria diversidad en cuanto personas”<sup>961</sup>.

Es decir, que las diferencias (y semejanzas últimas) encuentran su apoyo en lo más propio de la persona, que resulta ser lo más irreal: la pretensión de la persona, lo que quiere llegar a ser, esto es, su vocación vital. Aquí reside la clave de la cuestión: “Varón y mujer difieren, sobre todo, en su respectiva *irrealidad* constitutiva, podríamos decir, en las metas hacia las cuales tienden, hechas de inseguridad, tal vez inaccesibles. Uno y otra *pretenden* ser persona en dos direcciones que requieren simultáneamente la intensificación de la propia condición y la esencial proyección hacia la otra. Si no se entiende esto, se pasa por alto en qué consiste la dualidad personal, para quedarse en sus consecuencias relativamente superficiales. [...] Sería menester una revisión, desde esta perspectiva

---

<sup>960</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 145-146.

<sup>961</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 146-147.



radical, de la psicología, la sociología y la historia, para ver en qué ha consistido ese hecho formidable, y visto como secundario, de que la vida humana, y la persona que es su núcleo originario, acontecen en dos formas, unidas y separadas por una singular analogía que exige una nueva conceptualización metafísica”<sup>962</sup>.

Ahora somos capaces de considerar hasta qué punto son erróneas o incompletas algunas teorías sobre la mujer; si Marías advierte sobre la poca comprensión de estos asuntos en el pasado por una deficiente comprensión de la persona, los errores del presente tienen que ver más bien con la voluntad de despersonalización, de cosificación. Si en el pasado no se podía entender que lo humano tiene dos formas divergentes y convergentes de realización era por la ausencia de un pensamiento teórico que diera razón de esta diferencia, por mera ignorancia; pero, a juicio de Marías, desde la filosofía del siglo XX, los errores proceden más bien de un intento deliberado de volver a formas de pensamiento anteriores, es decir, significan un primitivismo intelectual, lo que él ha denominado “arcaísmo”.

Desde su punto de vista, habría que pensar la analogía de la persona como hombre o mujer desde los conceptos propuestos por él en la *Antropología metafísica* y aplicarlos para entender otras áreas humanas: “Sería menester una revisión, desde esta perspectiva radical, de la psicología, la sociología y la historia, para ver en qué ha consistido ese hecho formidable, y visto como secundario, de que la vida humana, y la persona que es su núcleo originario, acontecen en dos formas, unidas y separadas por una singular *analogía* que exige una nueva conceptualización metafísica. Lo que llamé el *campo magnético* de la convivencia afecta al núcleo más personal de la vida humana, a su raíz misma. Si esto se olvida, si domina la reducción de lo humano a sus elementos secundarios y más superficiales, se produce una regresión a formas de primitivismo intelectual”<sup>963</sup>. Hay, por tanto, que volver la mirada a lo estrictamente personal.

Señalábamos más arriba que la diferencia sexuada ha de ser comprendida como una *analogía* (las realidades referidas se dicen en sentidos distintos pero hay un trasfondo común); y, sin embargo, la tendencia contemporánea es interpretar la doble forma de ser persona como una univocidad (la palabra persona tiene un sentido único tanto si se refiere a hombre como a mujer), es decir, a obviar que existe una doble raíz en la forma de encarnar lo humano. Y curiosamente, esta equivocidad

---

<sup>962</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 147.

<sup>963</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 148.

procede de un intento de unificar lo humano como consecuencia de una desigualdad anterior, pero constituye, una vez más, una ocultación peligrosa de la persona: “[La diversidad radical entre hombre y mujer] se está disipando. Con pretexto de la “injusticia”, efectivamente existente en muchas ocasiones, entre los dos sexos, se ha intentado borrar la instalación en cada uno de ellos, sustituyéndola por la abstracta noción de “ser humano”; pero esto es acaso la más profunda ocultación de la persona”<sup>964</sup>.

La posición que vamos a desarrollar a partir de aquí es la que se desprende del mapa antropológico que hemos trazado, poniendo en primer plano que la persona no existe como un abstracto “ser humano” al que se le añade el accidente sexuado, sino que se da en dos formas distintas y complementarias, es decir, que la condición sexuada es una de las instalaciones proyectivas de la persona, que la afectan en todas sus dimensiones:

“La persona es raíz de todo lo humano, y esa raíz es doble. Salvo los casos en que la corteza social o la rutina oscurecen la realidad, hombre y mujer “viven” de dos maneras inconfundibles el propio sexo o el otro. La reacción de un hombre frente a una mujer es “personal”, irreductible a la que tiene frente al animal, por supuesto a la cosa, pero con igual evidencia diferente de la que experimenta ante un hombre; y podría decirse otro tanto a la inversa [...]. La persona es *alguien corporal*, pero la encarnación o inserción en la corporeidad, y por tanto, la relación con el propio cuerpo, difiere profundamente. Los modos de apertura a la realidad, de expectativa, de proyección, son distintos. La estructura de la persona en cuanto tal está condicionada por esa peculiaridad. El sentido del tiempo, la presencia del pasado o del futuro, difieren. No digamos las relaciones de paternidad o maternidad, en cuanto relaciones personales y no meramente genéticas, que son enteramente distintas”<sup>965</sup>.

Marías va aún más allá en su delimitación de esta cuestión antropológica; si hemos visto antes que las cuestiones personales más profundas son las que tienen que ver con la irrealidad constitutiva, y que estas están asociadas con la ilusión, la proyectividad de sí, la felicidad, la posibilidad de perdurar eternamente, Marías *es el primer pensador que ha afirmado -y ha demostrado- que en todos estos aspectos hombre y mujer difieren en su misma raíz*: ambos se proyectan en trayectorias distintas con objetivos diferentes, se ilusionan por motivos distintos, son felices de modos dispares, viven la religiosidad también de maneras diversas, pretenden en definitiva ser persona de manera divergente, aunque no contrapuesta: “Contra lo que suele pensarse, las diferencias son tanto más

---

<sup>964</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 51.

<sup>965</sup> J. MARÍAS: *Persona*, pp. 57-58.

hondas cuanto más personales son los estratos en que acontecen. En *La felicidad humana* mostré cómo no sólo la mujer necesita otras cosas que el hombre para ser feliz, sino que lo es en un sentido propio y bien distinto. Si se llega a lo más estrictamente personal se descubre que las formas de religiosidad son muy diferentes en el hombre y en la mujer. Esto parece notorio en los niveles más superficiales, en los meramente sociales, pero rara vez se advierte que la raíz de esos diversos comportamientos es la actitud rigurosamente religiosa, las dos formas de referencia a la Divinidad”<sup>966</sup>.

A continuación vamos a analizar cuáles son esos elementos antropológicos que nos permiten entender el lugar donde se ubica la condición sexuada de la persona, para desglosar seguidamente los aspectos que hemos señalado, permitiéndonos comprender a la mujer como persona femenina desde la filosofía de Marías.

### **7.1. La dimensión sexuada de la persona encuentra su lugar teórico en la estructura empírica**

Hemos comprobado sobradamente que el acercamiento antropológico de Marías al tema de la persona implica una manera nueva de pensar las cosas, desde la filosofía de la vida humana y el método de la razón vital. Y esta novedad impregna también su reflexión sobre la mujer:

“Tan pronto como se piensa un instante, se advierte que eso que se llama “el hombre” [en sentido genérico] no existe. La vida humana aparece realizada en dos formas profundamente distintas, por lo pronto dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes: varones y mujeres. [...] La vida humana es de hecho, de manera estable y permanente, una realidad sexuada. Esta condición es una determinación capital de la estructura empírica, rigurosamente de primer orden: una de sus formas radicales de instalación”<sup>967</sup>.

Marías es consciente de que este tema ha sido oscuro en la historia de la filosofía, sobre todo porque no se ha contado con el lenguaje necesario para hacerle frente: “Pertenece [...] a la estructura empírica una dimensión de la vida humana, con la que siempre se ha enfrentado de modo deficiente la filosofía: la condición sexuada del hombre, hasta ahora peregrinante en busca de su lugar teórico

---

<sup>966</sup> J. MARÍAS: *Persona*, p. 58.

<sup>967</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 114.

[...]. Sería ridículo entender la condición sexuada como un mero elemento “natural” procedente del cuerpo o como simple situación fáctica de cada individuo; pertenece a la estructura empírica, con su doble carácter de estabilidad e historicidad”<sup>968</sup>.

La estructura empírica es un elemento desarrollado por primera vez en la antropología de Marías, intermedio entre la teoría de *la vida humana en general y mi vida concreta particular*; se refiere a todos los elementos con los cuales la vida humana se da de hecho, que son quizás contingentes, pero en los cuales se da efectivamente la vida. Es necesario recurrir al capítulo correspondiente de la *Antropología metafísica* para entender la innovación que está proponiendo, y cómo es un paso decisivo en la comprensión de la persona:

“Preguntábamos si el hombre no tiene nada que hacer en una teoría de la vida humana. Lo hemos hallado, y en una perspectiva bastante distinta de las tradicionales. [...] Hemos visto que el hombre es, visto desde la realidad radical, en cuanto radicado en ella, una estructura de la vida humana. Ahora hay que preguntarse: ¿cuál? La vida humana tiene una estructura que descubro por *análisis* de *mi* vida. El resultado de ese análisis es una teoría que por eso llamamos analítica; insisto en que no es una realidad -la realidad es *mi* vida, cada vida-, sino una teoría o interpretación, pero está obtenida desde la realidad; y su contenido son los *requisitos*, las condiciones sin las cuales no es posible *mi* vida y, por tanto, han de encontrarse en cada una. Es una estructura necesaria y *por tanto* universal; es *a priori* respecto de cada vida, pero derivada del análisis de la realidad, en modo alguno una construcción apriorística. Sobre esta teoría he escrito largamente, sobre todo en *Introducción a la Filosofía* y en *Idea de la Metafísica*. [...] Esa estructura necesaria que la teoría analítica descubre, podría por eso llamarse estructura analítica de la vida humana. Su máxima condensación sería la tesis de Ortega en 1914: Yo soy yo y mi circunstancia. Su explicitación mostraría la doctrina metafísica que he expuesto en otros libros: la circunstancia como escenario o mundo -en *mi* Ortega puede verse a fondo la diferencia entre circunstancia y *Umwelt*-; el yo como quién, proyecto, pretensión o programa vital; la circunstancia como repertorio de facilidades o dificultades, que se convierten en posibilidades (o imposibilidades) al proyectar sobre ellas mis proyectos; el carácter a la vez plural y limitado de ese “teclado” de posibilidades; la necesidad de hacer algo con las cosas para vivir, de decidir o elegir (preferir), lo cual es posible mediante la justificación en virtud de un “por qué” y un “para qué”, lo cual requiere dar razón -razón vital-, [...] La encarnación o corporeidad de esa vida humana y, por tanto, su sensibilidad; su mundanidad, su temporalidad; su carácter de futurición o anticipación imaginativa del futuro; su condicionamiento por un sistema de interpretaciones básicas recibidas o creencias, sobre

---

<sup>968</sup> J. MARÍAS: “La vida humana y su estructura empírica”, en: *Ensayos de teoría*, en: *Obras IV*, p. 345.

las cuales vienen a insertarse esas otras interpretaciones que tengo que hacer y se llaman ideas; su socialidad; el carácter intrínsecamente histórico de esa socialidad, etc.”<sup>969</sup>.

Marías hace ver que estas estructuras son analíticas y permiten contar cada vida singular, por eso podrían considerarse como “lugares vacíos” -*leere Stellen* en denominación de Husserl y citado innumerables veces por Ortega-, previos a cada vida individual, pero dadas en la realidad efectiva; y, sin embargo, cabe preguntarse aún si de esta estructura analítica se puede pasar directamente a la realidad singular, circunstancial y concreta. Su posición es que falta un segmento de teoría que lo permita, una especie de eslabón que permitiera enlazar todo ese repertorio de estructuras analíticas con la vida particular: ese segmento sería el referido a la *estructura empírica de la vida humana*.

Y Marías no escatima esfuerzos para hacer ver cómo se llega hasta ella: “En otras ocasiones he comparado lo que dice un diccionario de tres realidades bien distintas: por ejemplo, “pentágono”, “lechuza”, “Cervantes”. Del pentágono, objeto ideal, da el diccionario una *definición*; de la lechuza, objeto real, cosa en el sentido usual de la palabra, de una *descripción*; de Cervantes, realidad personal, cuenta una *historia*. El diccionario da la “esencia” del pentágono: polígono de cinco lados; dice qué es la lechuza, cómo es, qué hace, cómo se comporta -se entiende, “la” lechuza, “cada” lechuza-; pero al hablar de Cervantes, nos hace una narración, nos cuenta dónde y cuándo nació, adónde viajó, dónde residió, con quién se casó, qué escribió, dónde y cuándo murió. Ahora bien, ¿cuáles son los supuestos de ese artículo del diccionario? Cuando leemos el nombre propio, “personal”, Cervantes, pensamos que es un hombre, y eso nos remite a una realidad determinada: cuanto se diga de Cervantes supone la teoría analítica de la vida humana, que está funcionando tácitamente para hacerlo inteligible. Esto es cierto, pero insuficiente: es verdad, pero no toda la verdad. Además de la teoría analítica o general de la vida humana, para hacer inteligible una biografía concreta se intercala toda otra serie de supuestos; son los que constituyen lo que llamamos “el hombre””<sup>970</sup>.

Marías entonces es más explícito aún: si el Diccionario nos dice de Cervantes que en la batalla de Lepanto se quedó manco, entonces ya supone que ser hombre implica tener brazos, pero esto no es ningún elemento de la teoría analítica de la vida humana; y si el Diccionario nos dice que Cervantes se casó en un determinado momento con la mujer Catalina, entonces se supone que Cervantes era varón y pudo tener una relación muy concreta con una mujer única; pero de la misma

---

<sup>969</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 64-65.

<sup>970</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 66-67.

manera, la estructura analítica no nos dice nada de varón, ni de mujer, ni de condición sexuada, ni de casarse, elementos que corresponden a otro segmento de teoría. ¿Y cuándo el Diccionario nos dice que el Cervantes entrado en años escribió con ahínco su obra *Persiles y Segismunda*? Tampoco la teoría analítica general nos dice nada sobre las edades, factor que correspondería igualmente a otro segmento de teoría sobre la vida humana.

Efectivamente, Marías hace ver cómo cualquiera de estos elementos (estructura corpórea, instalación sexuada, edades), pertenece a la denominada estructura empírica: Esto es lo que se ha escapado a la doctrina sobre la vida humana: “Ésta es la zona de realidad que llamo estructura empírica; a ella pertenecen todas esas determinaciones que, sin ser ingredientes de la teoría analítica, no son sucesos o contenidos azarosos, casuales, fácticos, de la vida de Cervantes, sino elementos empíricos pero estructurales, previos por tanto a cada biografía concreta y con los cuales contamos, que funcionan como supuesto de ella”<sup>971</sup>.

Marías ha hallado, por lo tanto, el lugar concreto para ciertas realidades de la vida humana, y aclara aún más en qué consiste la estructura empírica:

“[...] no es un *requisito* -o un conjunto de requisitos - de la vida humana, *a priori* respecto de cada una de las vidas posibles. Pero pertenece *de hecho* a las vidas humanas en las cuales *empíricamente* la descubro. No sólo de hecho, sino además de una manera *estable* -lo cual no significa sin embargo que sea permanente-; y por ser así, también a la estructura empírica le pertenece un cierto apriorismo; pero no respecto a cada una de las vidas *posibles*, sino respecto a las muchas *reales* que encuentro en mi experiencia. La vida humana es *así*, aunque en principio pudiera no serlo. Y ese “así”, no tiene un mero carácter fáctico, sino estructural y configurador. Lo cual significa que la vida, además de tener la estructura analítica y universal constituida por sus requisitos necesarios, *sine quibus non*, ha de estar empíricamente estructurada, con una u otra estructura empírica. Pero esto quiere decir que la estructura empírica, tomada globalmente, es *un* ingrediente o requisito de la estructura analítica de la vida humana. Vista desde esta perspectiva, la estructura empírica aparece como el campo de *posible variación humana en la historia*. La estructura analítica y necesaria se articula de hecho en formas estables y duraderas, pero en principio variables, en las cuales se realiza. Y esta estructura empírica a su vez adquiere la última realidad circunstancial y singular, absolutamente concreta, de *cada* vida, la cual *acontece* dramáticamente, respecto a la cual la forma posible y adecuada de “enunciado” es *contarla*”<sup>972</sup>.

---

<sup>971</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 66-67.

<sup>972</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 68-69.

Marías concreta este paso cuando explica que la circunstancialidad es vivida por cada uno como su propia circunstancia, y más aún si nos referimos a la circunstancialidad corpórea, que condiciona nuestra vida humana -como la estructura corpórea de la medusa también condiciona su existencia-; a su vez, el hecho de ser seres corpóreos e insertados en un mundo impone la sensibilidad como estructura de la vida, pero el hecho de que los sentidos humanos sean los cinco que son, pertenece también a la estructura empírica: “[...] que los sentidos humanos sean estos y no otros, que la vida humana sea visual, auditiva, táctil, etc., y no tenga sensibilidad para distintas radiaciones, que se vea el rojo y no se vea el infrarrojo o el ultravioleta o las ondas hertzianas, todo esto es empírico y *podría* ser de otro modo. De hecho, va siendo de otros modos; algunos sentidos se embotan y tienden a perderse, como el olfato; en cambio, la técnica crea una sensibilidad ultranatural para lo que por naturaleza es sensorialmente inoperante, y el horizonte sensorial del hombre se ha dilatado fabulosamente en unos cuantos decenios y promete variar increíblemente más. Lo cual quiere decir, literalmente, que la estructura sensorial de la vida humana actual es bien distinta de la del hombre de hace cien años”<sup>973</sup>.

Vemos ahora en qué sentido es decisiva, en la antropología de Marías, el concepto de estructura empírica, ya que permite comprender de modo pleno al hombre: “[...] esto nos permite entender lo que es el hombre: el conjunto de las estructuras empíricas con que se nos presenta la vida humana. No es, por supuesto, la realidad radical -ésta es mi vida-; ni tampoco coincide con “la vida”, sino que es *la forma concreta de la circunstancialidad*. La antropología en el sentido plenario y adecuado de este término sería la ciencia de esta estructura empírica; mientras que la teoría de la vida humana como realidad radical es la metafísica. Éste me parece ser el verdadero *lugar* teórico del problema del hombre, porque éste es el lugar efectivo de su realidad”<sup>974</sup>.

Hemos hablado más arriba de la doble condición de la persona humana y de los dos elementos complementarios que nos permiten comprenderla con fidelidad a la realidad: la instalación y el vector, los cuales nos hacen comprender a la persona como un ser dinámico y no fijo. La dimensión sexuada en su pensamiento es precisamente uno de estos elementos, que él ha comprendido como instalaciones vectoriales o proyectivas, esto es, como elementos que tienen a la vez un componente de permanencia y otro de proyectividad, y que se insertan en esta estructura empírica.

---

<sup>973</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 69.

<sup>974</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 70-71.

La condición sexuada, ha reflexionado el filósofo, no se puede hallar desde una consideración genérica del *ánthropos*, porque se caería en el error de pensar que el ser humano sustancial es el hombre y la mujer sería una forma accidental de serlo; pero tampoco se puede decir que seamos dos especies, hombre como “homo vir” y mujer como “homo mulier”. No nos sirve tampoco para pensar esta diferencia el esquema mental de considerar que la condición sexuada es una diferencia accidental, ya que no hay hombres y mujeres como hay altos y bajos, rubios, o morenos. Ni tampoco se puede acceder a él desde el concepto de ‘propium’ clásico, porque “lo propio” del hombre no es ser hombre o mujer, sino que existen dos “propium” en este caso: lo propio del hombre es ser varón o mujer, cada uno su condición sexuada en la que está instalado.

Es otro tipo de diferenciación, que afecta a toda la persona, una disyunción dual y recíproca, para la cual, efectivamente, Marías ha tenido que acuñar el término *condición* o *disyunción sexuada* porque anteriormente no existía en el ámbito filosófico.

Por lo tanto, si “hombre” en sentido genérico no existe, y sí existen dos realidades somáticas y psicofísicas bien diferentes, ambas comprensibles desde este término de la estructura empírica, se puede definir esta relación como polaridad disyuntiva: “El hombre es varón o mujer; lo cual significa que si no es varón es mujer, si no es mujer es varón, mientras que si la vida no es ésta, queda indeterminada cuál es. La disyunción entre varón y mujer afecta al varón y a la mujer, estableciendo entre ellos una relación de polaridad. Cada sexo coimplica al otro, lo cual se refleja en el hecho biográfico de que cada sexo “complica” al otro. Diremos entonces que la condición sexuada consiste [...] en la disyunción misma, vista alternativamente desde cada uno de sus términos. La condición sexuada no es siquiera visible en una vida aislada: la vemos en cada uno de nosotros, en cuanto referido al sexo contrario, lo cual significa que, más que “en”, la vemos “desde” cada uno de nosotros. No puedo entender la realidad mujer sin co-implicar la realidad varón, y por supuesto, a la inversa [...]”<sup>975</sup>.

Esta instalación es, pues, previa a todo comportamiento sexual y es designada maravillosamente en español con el término ‘sexuado’, el cual afecta a todas las dimensiones de la persona:

“La condición sexuada, por ser una instalación, penetra, impregna y abarca la vida íntegra, que es vivida sin excepción desde la disyunción en varón y mujer. Toda realidad, incluso las más remotas de la sexualidad -el comer, la comprensión de un teorema matemático, la contemplación de un paisaje, un acto religioso, la vivencia de un peligro -se vive desde la instalación en el sexo y, por consiguiente,

---

<sup>975</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 116.



en un contexto y desde una perspectiva que no se puede reducir a la otra. Si un profesor de matemáticas explica el teorema de Pitágoras -y no cabe nada más “asexual”-, la realidad vivida es diferente según se trate de muchachos o muchachas o de una clase mixta: el teorema y su intelección tienen una significación sexuada, al integrarse en la instalación respectiva, por muy asexual que sea el contenido o el objeto de esas vivencias”<sup>976</sup>.

La condición sexuada, por lo tanto, afecta a todas las dimensiones de la persona, no sólo la genital: estructura corpórea, dimensión psíquica-intelectual, dimensión afectiva, proyección espiritual. Son, en definitiva, *dos formas distintas de encarnar lo humano*.

“Volvamos ahora -escribe Marías- al concepto de instalación, único que permite comprender biográficamente, sin cosificación alguna, la condición sexuada. Yo *estoy* en mi sexo, es decir, en mi condición de varón, instalado en ella; es mi manera de estar viviendo, el modo concreto de mi mundanidad, de mi corporeidad, de todas las demás instalaciones; *desde* esa instalación vivo vectorialmente, *proyectándome* en diversas direcciones, apoyándome *a tergo* en ella -con una “firmeza” que depende en gran parte de la de esa instalación-. Y primariamente me proyecto *desde* mi sexo *hacia* el otro. La condición sexuada, lejos de ser una división o separación en dos mitades, que escindiese media humanidad de la otra media, *refiere* la una a la otra, hace que la vida consista en *habérselas* cada fracción de la humanidad con la otra (y digo fracción porque la sexualidad “rompe” la totalidad humana en dos partes que se reclaman, cada una de las cuales presenta su línea de fractura, o lo que es igual, su intrínseca insuficiencia). La condición sexuada introduce algo así como un “campo magnético” en la convivencia (no es casual que, desde el descubrimiento de los fenómenos magnéticos, se haya recurrido con frecuencia a la metáfora del magnetismo para sugerir la atracción o fascinación del sexo); la vida humana en plural no es ya “coexistencia” inerte, sino *convivencia* dinámica, con una configuración activa; es intrínsecamente, por su propia condición, proyecto, empresa, ya por el hecho de estar cada sexo orientado hacia el otro”<sup>977</sup>.

Decíamos más arriba que es una instalación vectorial *transversal*, porque afecta igualmente al “alguien” y al “corporal”. Por eso esta doble forma de encarnar la humanidad sólo puede ser comprendida plenamente desde el concepto de instalación, e insertando ésta en el nivel de la

---

<sup>976</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 117.

<sup>977</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 116-117.

estructura empírica<sup>978</sup>. Pero es preciso analizar esta realidad -el hecho de que existen dos formas de ser humanamente pleno- con algún detalle.

## 7.2. Dos formas de encarnar la humanidad

Como en todos los asuntos importantes, echar una ojeada a la lengua puede ser orientativo; en el caso de las diferentes palabras para referirse a hombre, varón y mujer, Marías ha descubierto que:

“Algunas lenguas tienen una palabra para significar la persona humana sin distinción, otra para significar el varón, otra para designar la mujer: *ανθρωπος, ανερ, γυνη* (*ánthropos, anér y gyné*) en griego; *homo, vir y mulier*, en latín; *Mensch, Mann y Frau*, en alemán, y en español, ciertamente, *hombre, varón y mujer*. Lo que sucede es que la palabra ‘varón’ no se usa demasiado, apenas es coloquial, y lejos de ser la manera normal de referirse a la persona humana masculina, acentúa específicamente ese carácter; la palabra ‘hombre’ significa, a la vez, la persona en general y la persona masculina, lo mismo que ocurre en francés -*homme, femme*- en inglés -*man, woman*- y en otras muchas lenguas. Esa identificación del hombre con el varón, evidentemente abusiva, puede tener diferentes matices, y sería interesante perseguir, en las distintas lenguas, su evolución semántica. Puede ser una manifestación de la creencia social básica de que el hombre es primariamente el varón y la mujer es, a lo sumo, una “variante” apendicular y secundaria; pero puede ser otra cosa: la conciencia muy expresa de la particular condición femenina, que ha de reconocerse con una palabra especial, mientras los rasgos varoniles quedan sin más incorporados a los de la especie”<sup>979</sup>.

De los capítulos que Marías dedica en su *Antropología metafísica* a la forma de vida masculina y a la femenina, podemos deducir el siguiente esquema de la condición sexuada, comprensible a partir del concepto de instalación vectorial en el sentido que él le da como estructura empírica, siempre como formas de encarnar la humanidad en referencia mutua:

---

<sup>978</sup> Marías ha sido consciente como ningún otro filósofo de que ha existido una tendencia confundente a identificar la instalación sexuada con la generación o concepción; sin embargo, hay pasajes en los que expresa claramente cómo esta manera de pensar es equívoca y el concepto de *instalación proyectiva* solucionaría esta equivocidad: “Es evidente que tiene gran importancia y estimación la capacidad sexual -la de engendrar hijos o concebirlos-, pero sería un error reducir a esto la instalación en lo masculino o lo femenino. Esa instalación se extiende a todo lo biográfico, no solo a lo que tiene que ver con lo estrictamente sexual o con la generación; es una polaridad permanente, pero con formas históricamente variables” (J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 298).

<sup>979</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 128.

<b>Persona masculina (ser compacto)</b>	<b>Persona femenina (ser de contrastes)</b>
<i>Andreía</i> (valentía, valor)	<i>Belleza, gracia, atractivo</i> <i>Elegancia</i>
<i>Fortaleza/ seguridad</i> (constructor de espacio físico)	<i>Fortaleza/ seguridad/ estabilidad</i> bajo la forma de la serenidad, del sosiego Es un “quedarse”, que tiene que ver con la creación de un espacio humano
<i>Gravedad</i>	<i>Ligereza/ mujer volátil</i> , relacionado con el pudor, la intimidad

El hombre, según Marías, es *andreía*, fortaleza y gravedad. El primer paso para comprender lo que el filósofo quiere decir es despojar estos términos de toda su carga negativa, en particular bélica, a los que se suele asociar por la tradición guerrera de Occidente. Porque puede existir una valentía o un valor en otros ámbitos, como por ejemplo, intelectual; de hecho, Marías habla del valor del intelectual al decir la verdad, al enfrentarse a las consecuencias, del cual él mismo constituye un buen ejemplo.

Valentía o valor, por lo tanto, en sentido masculino, tienen que ver con la capacidad de asumir la dureza de la vida, con sus recursos para superar las dificultades cotidianas. Es evidente, que esta fortaleza no es sólo de signo físico; es humana en global: “Al varón le pertenece como virtud propia la *andreía*, el valor o “fortaleza”; si no la tiene, se siente “en falta”, por debajo de sí mismo y, por tanto, en cada caso a cierto “nivel” determinado. [...] Esta fortaleza no se reduce a mera fuerza física, ni tampoco a potencia sexual, ya que el “poder” humano consiste en otras muchas cosas: astucia, inteligencia, prestigio, experiencia, autoridad, aplomo, capacidad de expresión, aptitud para revelar -o fingir- esas facultades mediante la palabra y el rostro. Como se ve, los ingredientes de la fortaleza son de múltiple origen: biológico, psicológico, social, religioso, etc.”<sup>980</sup>.

Sugerentemente, como hemos visto al analizar la persona como criatura amorosa, Marías empieza el razonamiento de esta diferencia sexuada de otro modo: siguiendo el hilo de toda la antropología metafísica, se deduce el hecho de que el hombre es el ser más menesteroso, más *necesitante*. También el hombre (varón). Pero frente a la mujer, el hombre parece dejar en segundo

<sup>980</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 130-131.

plano esta realidad palpable de su propia debilidad y en su pretensión vital entra otro hecho, que cubre el primer plano: *se ha de ser* valiente, valioso, inteligente, capaz, seguro: “Atrevámonos a mirar las cosas de frente y llamarlas por su nombre. El hombre es ignorante, no sabe a qué atenerse, es débil, está amenazado, sujeto a constante inseguridad, destinado al fracaso, condenado a muerte. Y, sin embargo, la pretensión del hombre -del varón- consiste en todo lo contrario: saber, fortaleza, poder, seguridad. ¿No es rigurosamente un engaño?”<sup>981</sup>.

El filósofo no interpreta este hecho como una falsedad, sino como el resultado de la disyunción vital que existe ya de principio entre hombre y mujer; de por sí, quizás el hombre sí es débil y poco valioso (quizás él mismo se siente así), pero frente a la mujer, de cara a ella, *tiene que ser* justo lo contrario, tiene que ganarse su estima, su valoración. Es decir, que si se elimina esta disyunción vital entre hombre y mujer, se elimina a la vez este esfuerzo vital del hombre, que constituye un incremento potenciador de su propia personalidad:

“En la medida en que el varón da por buena su pretensión, en que finge ser eso que pretende ser, su realidad es una ficción, una impostura, una falsedad; la persona se convierte en máscara. Pero en cuanto la pretensión es simplemente eso, proyecto, esfuerzo, intento, no hay tal engaño; al contrario, la pretensión es una tensión hacia adelante en que la persona viniente está avanzando hacia el futuro, está siendo. [...] El varón no *es* fuerte, sabio, poderoso, seguro; algo más grave y humanamente más delicado: *tiene que serlo*; ni siquiera importa demasiado que pueda o no, porque *necesita serlo*, y la posibilidad o imposibilidad no cuentan frente a la necesidad humana. También es claro que no puedo ser feliz, pero esto nada cuenta al lado del hecho irrefragable de que *necesito serlo*”<sup>982</sup>.

La gravedad no tiene nada que ver con la tristeza o con la melancolía, igual que la valentía no es chulería o bravuconería; la gravedad es el esfuerzo por llevar sobre sí la dureza de la vida, el esfuerzo por allanarle los problemas a la mujer; y en este esfuerzo, la personalidad masculina adquiere el carácter de la nobleza (y dicho sea de paso, lo que le hace interesante a los ojos femeninos, como bien ha visto Ortega).

---

<sup>981</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 130.

<sup>982</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 131.

En cuanto a la mujer, María ha tomado tres notas, que no son las únicas, aunque sí decisivas. Según él, la mujer es (*tiene que ser*, ha de tener la pretensión de ser) bella<sup>983</sup>, y es un ser un tanto paradójico, con una doble vocación vital: la de ser volátil, ligera, y la de un ser estable. Finalmente, vemos también que recogiendo la herencia de Ortega, Marías considera decisiva la interioridad de la mujer, entendido como su espacio personal propio. El factor de la elegancia como signo de elección de lo mejor es también herencia enteramente orteguiana, como podemos recordar. Tendremos que volver con más detenimiento en un capítulo posterior a este tema, y además estudiarlo desde diferentes perspectivas, por la importancia que el mismo Marías le ha concedido, al escribir sobre la mujer.

Evidentemente, Marías es consciente de que su posición puede suscitar muchas objeciones, sobre todo por el tema de la belleza femenina; de hecho, en el fragmento de la *Antropología metafísica* que continúa a la enumeración anterior, muestra que conoce los obstáculos con los que choca su manera de ver a la persona femenina y sitúa a muchos de ellos entre el arcaísmo, al no haber asimilado una antropología dual, que contemple dos maneras distintas de ser persona.

Además de esos tres rasgos primeros, el filósofo habla por supuesto de varios más y de algunas matizaciones. La fortaleza de la mujer -ha sabido ver Marías a diferencia de Aristóteles, e incluso del propio Ortega- por supuesto existe, pero como todo lo humano, tiene su modulación particular: es una fortaleza de signo moral y tiene que ver con su capacidad de mantener su serenidad, con el sobreponerse a la necesaria insuficiencia de la vida.

Por supuesto que el hombre también tiene interioridad y la capacidad de crear un ambiente de privacidad, pero la mujer *está en él* de por sí. Baste a este respecto recordar las categorías metafísico-antropológicas que Blanca Castilla de Cortázar<sup>984</sup> ha utilizado para definir a hombre y mujer:

---

<sup>983</sup> “Volvamos, una vez más, al rostro en que la persona se presenta y hace visible, en que se manifiesta el proyecto originario. He dicho que la belleza es el “sentido” del rostro de la mujer. ¿Quiere esto decir que todas las mujeres son bellas? Por supuesto, no; quiere decir algo más importante: que tienen que serlo. Si no lo son, no es que no tengan belleza, es que les falta, es que están privadas de ella; y positivamente, que tienen que intentar serlo. La mujer que no intenta ser bella no funciona como mujer, ha dimitido de su condición, se ha rendido, ha abdicado, la ha traicionado -según los casos-; en el mejor de ellos, diremos que la ha sacrificado. (Y entonces, habría que plantear una pregunta decisiva: ese sacrificio, ¿puede ser meritorio? Más aún: ¿es lícito? ¿Se puede sacrificar algo que no es una cosa, sino la más honda pretensión? ¿No será una forma sutil de “sacrificio humano”?). J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 136. Tendremos que volver sobre el tema.

<sup>984</sup> “Así, si la metafísica versa con substancias y la antropología conjuga pronombres, descubrir la condición sexuada dentro de la persona sólo puede hacerse con *preposiciones*, que son los términos gramaticales que describen las relaciones. Al varón le correspondería la preposición *desde*, pues parte de sí para darse a los demás. A la mujer le correspondería la preposición *en*, pues se abre dando acogida en sí misma. La persona varón se podría describir, entonces, con *ser-con-desde*, y a la mujer, como *ser-con-en*”. (B. CASTILLA DE CORTÁZAR: “Varón y mujer en la

mientras que el hombre es un “ser-con-desde”, la mujer es un “ser-con-en”. Y no sólo en sentido sexual, sino sobre todo en el sentido relacional; la mujer es capaz de crear un dentro porque *ella misma es un dentro*, una intimidad. Son muy valiosas también a este respecto las investigaciones de la profesora italiana Giulia Paola di Nicola, patentes en su conferencia “Yo masculino, yo femenino”, en el marco del congreso de Personalismo de 2009 y en su labor intelectual en general<sup>985</sup>.

Hombre y mujer, pues, son dos formas distintas de encarnar lo humano y estas dos formas no deben ser entendidas como contraposición o como enfrentamiento, sino en términos de *disyunción vinculante*: “El hombre se realiza disyuntivamente: varón o mujer. No se trata, en modo alguno, de una división, sino de una *disyunción*. [...] Ahora bien, la disyunción no divide ni separa, sino al contrario, *vincula*: en los términos de la disyunción está presente la disyunción misma”<sup>986</sup>. Marías se ha referido también a esta relación entre ambas condiciones sexuadas como *equilibrio dinámico*:

“Hablar de “igualdad” entre hombres y mujeres [en el sentido de igualdad que borre las diferencias, de uniformidad] es una de las más peligrosas estupideces en que puede caerse. Lo que puede y debe haber es un *equilibrio* entre ellos, un equilibrio dinámico hecho de desigualdad y tensión, que mantiene al hombre y a la mujer *a la par*, precisamente para que sea posible la fuerza y plenitud de su encuentro, su enfrentamiento, su polaridad activa. El “señorío” que define el proyecto originario viril está compensado por el *entusiasmo* hacia la mujer. Esto quiere decir que lo que el hombre hace para saber, poder, dominar, alcanzar riqueza o seguridad, lo hace primariamente *por* la mujer, en referencia a ella, para poder brindarle esa figura humana en que el varón consiste”<sup>987</sup>.

Ambos están presentes en la corporalidad y en particular en el rostro y son dos estructuras recíprocas<sup>988</sup>.

---

“teología del cuerpo” de Karol Wojtyła, en: *La filosofía personalista de Karol Wojtyła*. JUAN MANUEL BURGOS (ed.). Palabra, Madrid 2007, p. 285).

<sup>985</sup> Sobre la citada conferencia: “Yo masculino, yo femenino”, en: *El giro personalista: del qué al quién*, pp. 79-83. Se puede consultar la interesante trayectoria académica y editorial de Attilio Danese y Giulia Paola di Nicola en [www.prospettivapersona.it](http://www.prospettivapersona.it), web sobre el Centro de Investigación Personalista de Teramo.

<sup>986</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 115-116.

<sup>987</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 132-133.

<sup>988</sup> En el mismo sentido se pronuncia Buytendijk cuando escribe que hombre y mujer se complementan mediante sus “dinámicas”, es decir, sus formas respectivas de relación con el mundo: si el hombre se caracteriza por la dinámica de expansión, la mujer se caracteriza por la de adaptación: “Las dinámicas de expansión y de adaptación son expresión de dos actos distintos. El primero es una intencionalidad dirigida a la ilimitada trascendencia, el decidido proyecto (en la mismidad) de desarrollar una historia dotada de una conexión llena de sentido y constituirse el hombre en señor de la naturaleza. Este acto convierte al hombre del *homo expansivus* en el *homo faber* creador de valores. El segundo acto, por virtud de la anulación del impulso de expansión, es el supuesto para un encuentro que no tiene carácter intencional, para

### 7.2.1. “Igualmente personas, pero no personas iguales”

Si queremos averiguar cuál es la posición de Marías en este punto, es enormemente valioso el capítulo “Persona masculina y femenina” que el filósofo escribió en *Mapa del mundo personal*, en un intento ciertamente original por trazar la orografía interior y relacional. En este capítulo señala en qué sentido podemos hablar de igualdad y en qué sentido de diferencia cuando tratamos el tema de la persona masculina y femenina: “La vida humana se realiza en dos formas bien distintas: varón y mujer. Ambas tienen carácter personal, y por eso la igualdad les pertenece en lo que tienen de personas -derechos y deberes, condición económica, jurídica, posibilidades sociales, etc.-, aunque su realidad sea enormemente distinta, y el igualitarismo respecto a ella es una violencia y por tanto una injusticia. Pero después de decir esto hay que preguntarse si hombre y mujer, igualmente personas, son personas iguales, es decir, si su personalidad no presenta tantas diferencias como se descubren en la figura de sus vidas”<sup>989</sup>.

Creo que bastaría un texto como el anterior para mostrar que la postura de Marías es ciertamente equilibrada y en ninguno de los casos ha abogado por una supuesta inferioridad de la mujer. Es más, páginas adelante en este capítulo de referencia en *Mapa del mundo personal* deja claro que este tópico proviene de que la mujer ha tenido claramente menos experiencia personal de la otra forma de instalación sexuada que el hombre:

“¿De cuántas mujeres tiene cada hombre *experiencia personal*? Y a la inversa, ¿cuál es la experiencia personal de cada mujer? No se puede dar por supuesto que haya un estricto paralelismo. Acaso en nuestra época, en ciertos países, empiece a ser posible. Por lo general, ambos tipos de experiencias han sido precarios, con manifiesto desnivel a favor del hombre. ¿No sería posible ver en ello la causa de ciertas deficiencias que han solido afectar a la mujer, precisamente en su dimensión personal? Lo que se ha considerado tradicionalmente como una “inferioridad” de la mujer, podría proceder de esta diferencia. Pero se podría aventurar una hipótesis, que sería un argumento a favor para los que no vemos la existencia de esa inferioridad. A pesar del notorio desnivel de esas experiencias recíprocas, podría pensarse que la mujer haya tenido otras igualmente importantes y que han sido un factor de potenciación de su condición personal. Tendremos que considerar esta posibilidad”<sup>990</sup>.

---

la existencia como “nostridad” y constituye un *homo eroticus* que se convierte en *homo curativus*” (J. BUYTENDIJK: La mujer: naturaleza, apariencia, existencia, p. 285).

<sup>989</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 27.

<sup>990</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, pp. 35-36.

Vemos pues, que Marías se ha tomado en serio el asunto de que somos “igualmente personas”, pero no “personas iguales” y que ha llegado hasta el fondo de este planteamiento. En este sentido, traza en este importante capítulo, a la hora de diseñar auténticas relaciones personales, cuáles son los elementos de esta dualidad de la persona: existe un “campo magnético de convivencia”, en el cual cada uno vive proyectado hacia el otro; se da en esta relación, en sus formas plenas, la primacía de lo sexuado sobre lo sexual; y, sobre todo, la presencia de la otra condición sexuada es vivida como una curiosa mixtura de opacidad y transparencia, de impresión permanente de *novedad* y a la vez de *inteligibilidad* (podemos comprender el yo sexuado del otro o de la otra respectivamente, aunque no tengamos la misma instalación sexuada).

Sin embargo, el filósofo señala repetidamente en sus escritos que esta vivencia espontánea del otro sexo es molestada en las sociedades contemporáneas por la inversión de los valores; si señalábamos más arriba que lo sexuado engloba muchas parcelas de la vida humana, en realidad, todas, y que dentro de él se encuentra la parcela de lo sexual, el mundo contemporáneo ha optado por considerar la primacía de lo sexual sobre lo sexuado, con lo cual se produce un error de perspectiva y una interpretación zoológica de la persona.

En este sentido, Marías ha hecho un análisis muy inteligente de la obra de Freud en *La mujer en el siglo XX*<sup>991</sup>, examinando hasta qué punto sus aportaciones, en particular sobre la mujer, han mezclado los aciertos y los desaciertos; uno de estos últimos ha sido justamente esta inversión entre lo sexuado y lo sexual. El filósofo español ha examinado en estas breves páginas hasta qué punto el esquema antropológico de Freud adolece de una enorme simplicidad y en qué medida cabe dudar que su método sea científico en sentido estricto<sup>992</sup>. Lo cual, por otra parte, ya examinamos cuando se trató el capítulo de la interpretación de la mujer en la obra de Ortega.

---

<sup>991</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, cap. 9: “La interpretación freudiana y sus supuestos filosóficos”, pp. 126 y ss.

<sup>992</sup> En este sentido, Marías vuelve a coincidir con Buytendijk, quien en su obra sobre la mujer hace ver en varios pasajes la simplicidad de este método, que ha llevado a conclusiones realmente aterradoras sobre la mujer, por ejemplo, la que define a la mujer como “pasiva-masquista”, en palabras de una discípula de Freud, Helene Deutsch, lo cual quiere decir “que la mujer experimenta como placer el someterse el rendirse, el ceder en el ataque, el aceptar la servidumbre, lo difícil e incluso el sufrimiento” (Cfr. F.J.J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p.170). Por la manera de analizar las vivencias humanas y de llegar a determinadas conclusiones, Buytendijk considera al Psicoanálisis un saber aquejado de enorme vaguedad, que no ilumina el saber sobre el hombre -y menos sobre la mujer-: [...] su conceptibilidad contiene algo de tal vaguedad que no basta para un conocimiento teórico de la naturaleza humana. Para fines prácticos, esos conceptos pueden emplearse con cierta seguridad, pero para esto servían, aun cuando en menor medida, incluso las representaciones mitológicas del cerebro de la vieja psiquiatría” (F.J.J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, pp. 172-173). Para la comprensión del “luminoso” concepto de “pasividad masquista” de la mujer, Buytendijk sí que hace uso de un verdadero método científico: “¿Por qué es necesario un cierto grado de masoquismo? La situación sexual -no la función- está determinada en su estructura, ante todo, por el carácter del amor (y del enamoramiento); pero el acto intencional -el cual está dirigido a la mutua penetración de los corazones, los cuerpos y la existencia entera- pertenecen ánimo, confianza, espíritu de sacrificio, donación y aceptación, veneración, entrega y todavía, muchas cosas más. ¿No nos acercaremos de este modo más a la existencia femenina y, por tanto, a la



### 7.2.2. “Sorpresa tras sorpresa”: el campo magnético de la convivencia humana y el auto-descubrimiento

Volvamos a considerar la perspectiva correcta: reaparece entonces el valor de la persona y el campo magnético existente entre sus dos formas de serlo. A este respecto, es importante la consecuencia secundaria de la disyunción polar: el hecho de que hombre y mujer se sean mutuamente “espejos” implica que a fin de cuentas la persona se conoce a sí misma en esta interacción:

“Un aspecto de capital importancia en la dualidad varón y mujer, en el que no se suele fijar la atención, es su función en el descubrimiento de la persona propia, la de cada uno. Al encontrar a otra persona que indudablemente lo es pero que es enteramente distinta, se cae en la cuenta de esa peculiaridad evidente pero que no es la de lo “otro” y ajeno [...] Ante una mujer, el hombre encuentra inequívocamente una persona, pero que se parece muy poco a lo que él es o son los demás varones. Esto lleva a darse cuenta de lo que significa ser persona, lo que se era sin advertirlo, dándolo por supuesto. De un modo análogo, la experiencia de una sociedad muy diferente de la propia lleva a descubrir lo que es una sociedad, en qué consiste esa realidad en que se estaba espontáneamente inmerso, cuál es su estructura. [...] La experiencia inmediata, individual, de la mujer por parte del hombre, y a la inversa, me parece un factor de descubrimiento de la propia condición personal. Yo me conozco como tal persona frente a otra que, conservando los rasgos de tal, es radicalmente diferente y me reserva sorpresa tras sorpresa”<sup>993</sup>.

*Sorpresa tras sorpresa* es una descripción certera, pues el filósofo llega aún más lejos: el descubrimiento de la otra dimensión sexuada me lleva a *mi* propio descubrimiento y el punto culminante de este proceso será el descubrimiento de *la* persona: “El descubrimiento de *una* persona

---

“naturaleza” de la mujer que por virtud del concepto de la pasividad masoquista?” (F.J.J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 182). En otros pasajes, por ejemplo, pp. 184-185, hace ver que la visión freudiana de la mujer, al estar basada en la envidia y los celos a la existencia masculina, descuida el conocimiento del pleno ser humano de la mujer, lo cual, en el fondo, revela que lo que falta en el psicoanálisis es el análisis de la existencia misma. Curiosamente, el pensador holandés ha encontrado en un ejemplo español la refutación de que la mujer *no* es pasiva-masoquista, más en concreto, en la voz y la forma de expresarse de la cantaora española: “Lo que en ella se manifiesta no es ciertamente aquel masoquismo pasivo, en el que se ha querido ver la esencia de la mujer, sino la más íntima certidumbre de sí misma, una secreta connivencia con la existencia en el poder irresistible del amor. [...] Con ella la mujer expresa una arrogancia que no es retardadora ni áspera, juntamente con la capacidad de entregar de la manera más fina, más delicada, toda la plenitud de formas de la criatura” (J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, pp. 233-234).

<sup>993</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, pp. 33-35.

es simultáneamente el mío como tal, y por consiguiente el de *la* persona”<sup>994</sup>. Es decir, que hay un proceso de conocimiento del otro al yo, y del yo a la vida humana como tal.

En este sentido es fundamental la relación de verdadera amistad entre hombre y mujer, porque en ella se revela el propio yo y también la realidad de la persona. En la relación de apertura y respeto que resulta ser la amistad, Marías ha hecho ver lo que descubre el hombre, todo un mundo personal: “La mujer para el hombre -se puede ensayar la postura inversa- significa una apelación inmediata a lo personal; ante la mujer vivida como tal el hombre reacciona de una manera global y conjunta, no en una dirección particular y abstracta; percibe la diferencia polar, la referencia mutua de dos maneras de ser persona. El hecho de que de manera inmediata se perciba el atractivo -o su ausencia- implica una movilización de la propia realidad total. Se dirá que no precisamente personal, y así es, ya que la atención a lo sexual predomina muchas veces y oscurece el resto; pero en ello va incluida la persona, lo que no pasa con los comportamientos abstractos o utilitarios, tan frecuentes entre hombres o entre mujeres”<sup>995</sup>.

Un lugar prioritario en esta sorpresa permanente que resulta ser la otra condición sexuada lo ocupa la corporeidad del otro, y en particular su rostro, que es considerado por el filósofo como la “proa” de la persona, como la mejor muestra de su carácter abierto y futurizo, programático y proyectivo. El rostro, como ya hemos analizado, resulta ser la expresión de la interioridad, de lo más íntimo de ésta, la intimidad o el fondo latente de la persona<sup>996</sup>. Por esta razón, un rostro humano no es meramente percibido, sino que más bien deberíamos hablar de que se “asiste” a él, como se asiste a un hecho humano que no se puede apresar, sino que transcurre. Marías llega incluso a decir que en el rostro de la persona la vemos como un proyecto personal, como yendo hacia el futuro y por ello podemos afirmar que la vida humana tiene *argumento* (recordemos ese texto fantástico de la primera parte en el que Marías habla de la larga y fecunda relación con su mujer precisamente con esta palabra). Precisamente ha sido capaz de analizar cómo es la mutua referencia entre hombre y mujer por la que ya existe en sus rostros:

---

<sup>994</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 65.

<sup>995</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, pp. 112-113.

<sup>996</sup> Significativamente, Marías ha hecho notar que esta proyectividad y permanencia de la persona en su rostro se hace patente en el hecho de que es este “palmito” del cuerpo humano el que nos identifica en nuestras fotos, por encima de otras partes del cuerpo más grandes o más extensas.

Cfr. La conferencia “El argumento biográfico de la condición sexuada”, pronunciada en la Fundación Juan March de Madrid el 14/02/1975, y disponible en Internet en archivo de voz en <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.asp?id=226>

“Con su rostro grave, el hombre mira a la mujer, mira el bello rostro de la mujer por quien ha valido la pena soportar la pesadumbre de la vida; sin paternalismo, sin intentar protegerla, le brinda su fortaleza -y esa fortaleza que ha construido, porque el hombre es arquitecto-, y a esa protección se acoge, por su propio pie, la mujer. Se apoya en la gravedad masculina, y entonces puede realizar su problemático destino de criatura ingrátida. En eso estriba la polaridad de la condición sexuada: el hombre no quiere proteger a la mujer, envolverla, abrirla -esto es más bien lo que la mujer hace con los hijos y hasta con el hombre-; lo que quiere es tenerla en vilo, llevarla en volandas”<sup>997</sup>.

Este carácter dramático es lo que más diferencia la vida plenamente humana de la vida meramente animal o biológica; y lo que explica del mismo modo la realidad efusiva de la persona, el hecho de que ésta pueda convertir en mundo humano lo que era mera circunstancia, de volcar en el mundo su propio ser: “[...] se puede descubrir el carácter *efusivo* de la persona humana, capaz de verse fuera de ella en algo que es como una imagen recibida y finita de lo que llamamos con rigor creación”<sup>998</sup>.

Hemos hablado en todo el capítulo anterior de la diferencia esencial entre cosas y personas, entre qué y quién; pues bien, es precisamente en el rostro del otro, de la otra, donde se puede encontrar la comprobación más evidente de esta diferencia: “[...] es el rostro, en su expresión, donde se manifiesta más claramente el proyecto en que consiste la persona. Si se tiene interés, por tanto, atención, y cierta sensibilidad, se ve con bastante claridad quién es la mujer a quien se tiene delante -y supongo que puede decirse lo inverso-”<sup>999</sup>.

El pensador es consciente de que en otras épocas era espontánea esta manifestación del yo, y sobre todo, la confianza en la comprensión mutua, mientras que en la actualidad son numerosos los obstáculos que impiden esta revelación directa de la persona, como la suspicacia o la cotidiana realidad de que no sabemos a qué atenernos respecto al prójimo.

Vemos cómo no sólo el valor de la persona, sino además muy especialmente su instalación sexuada es un problemático estar proyectado hacia el otro.

Por lo tanto, si se analizan con detenimiento los parámetros de Marías hacia ambas instalaciones sexuadas, se pueden deducir fácilmente que hay formas que destruyen la instalación masculina y otras que destruyen la femenina. En cuanto a la primera, lo que más la destruye es la

---

<sup>997</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 134.

<sup>998</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 98.

<sup>999</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 32.

jactancia, la dominación sobre la mujer (por la razón de que el hombre es también un ser relacional), la ignorancia o indiferencia respecto a ella (sobre todo en algunas actitudes homosexuales).

Sobre la mujer, se puede decir que destroza la instalación sexuada femenina dimitir de la condición de mujer (por ejemplo, no cultivar su belleza, porque al hacerlo está renunciando a ser ella misma, a lo que Marías ha denominado *funcionar* como mujer); otros elementos nefastos son la adustez, aspereza o sequedad en el trato, el olvido de su intimidad, la huída de sí misma, el quedar encerrada “fuera de casa” por imitación del hombre. Todos estos elementos pueden producir el hecho evidentemente triste de que existan “mujeres que no saben a mujeres”<sup>1000</sup>, expresión que en la denominación de Marías no tiene una connotación sexual en absoluto, sino una referencia a la personalidad vital, a la más general instalación *sexuada*.

Si procedemos por el camino inverso, es decir, cómo Marías ha sabido ver que la mujer es otra manera de encarnar la humanidad, descubriremos cómo es una “mujer que sabe a mujer”, aquella que es de verdad capaz de provocar esta experiencia de descubrimiento personal permanente.

---

<sup>1000</sup> Cf. J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 121.

## 8. “Ese alguien corporal, íntegramente femenino”

En este capítulo, profundizaremos en la aportación antropológica de Marías acerca de la mujer, que, como hemos ido analizando, difiere en gran medida de un punto de vista sociológico, de la literatura feminista, de la filosofía esencialista de la mujer y de una actitud fenomenológica. Hemos revisado extensamente en qué sentido Marías ha tenido que utilizar nuevos términos para entender a la realidad de la persona, porque ni la filosofía clásica ni la moderna era capaz de ofrecer la perspectiva justa. El filósofo se acerca al tema de la mujer con una mirada personal y personalizadora, desde la filosofía de la vida humana y utilizando como método la razón vital; veamos cómo es esta mirada.

### 8.1. Un punto de vista nuevo: sus dimensiones

Un texto de referencia si queremos tratar el tema y analizar en qué consiste su innovador punto de vista es el comentario, en sus memorias, al ciclo de conferencias "La mujer en el siglo XX", que el filósofo impartió en Madrid y que después dio título a un libro:

"[...] mi pensamiento filosófico había concedido un puesto decisivo a la consideración de la mujer como una de las dos formas inseparables e irreductibles en que se realiza la vida humana. [...]. Este curso no era, pues, nada secundario ni marginal, ni en mi vida ni en mi obra. Lo di con entusiasmo, traté de reconstruir la transformación que la mujer había experimentado desde fines del siglo XIX, desde el punto de vista social y de las condiciones de vida, pero todo ello para intentar comprender qué había llegado a ser en nuestro tiempo y cuál era su horizonte real para el futuro"<sup>1001</sup>.

Aún hay una razón más para considerar el valor innovador de su obra, que no es despreciable: el hecho de haber tenido la experiencia de formas de ser mujer no demasiado pulidas o abiertamente toscas: "[...] tenía clara conciencia de que las cosas no siempre eran tan favorables, y había sido testigo, a cierta distancia, de formas de feminidad que me parecían francamente insatisfactorias"<sup>1002</sup>.

---

<sup>1001</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 635.

<sup>1002</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 634.

Esto significa que el tema de la mujer ha sido planteado en términos personales, lo que suele faltar en muchos escritos en los que se trata sobre ella, y que sitúan la opinión de Marías en un plano nuevo, ya que tiene en cuenta todos los procesos de transformación a los que ha estado sometida la mujer en el último siglo. Aún es una posición más valiosa por la actitud con la que el propio Marías se acerca al tema y a la realidad personal de la mujer: con entusiasmo y con estimación, como se refleja en los escritos dedicados a ella. En las memorias, al tratar sobre la importancia personal de este libro, escribe directamente: "pensar y escribir sobre la mujer era una manera de seguir en lo que era de manera absorbente el centro de mis días; aquel libro [*La mujer en el siglo XX*] consistía muy principalmente en analizar y formular mis experiencias vitales; me permitiría realizar una obra intelectual sin salir de mí mismo, sin apartarme de lo que era el argumento de mi vida"<sup>1003</sup>.

En esa obra, por lo tanto, se unen su dimensión como intelectual y su dimensión personal -"era un verdadero libro, nutrido tanto de pensamiento teórico como de experiencias vitales"<sup>1004</sup>; un "verdadero libro" sobre todo por el hecho de que es un libro de pensamiento auténtico, un libro filosófico sobre la mujer (lo que no parecería tan evidente como es a muchos estudiosos de la antropología): "Son pocos los que se interesan de verdad por ver cómo es la mujer por dentro. Y, sin embargo, vale la pena, desde todos los puntos de vista -y entre ellos el teórico-. Es difícil encontrar una cuestión más apasionante para una mente teórica: por el atractivo del tema, por su dificultad, por el punto de partida real, intuitivo, por la necesidad de usar los conceptos y categorías más radicales, apenas ensayados todavía para penetrar en la realidad humana"<sup>1005</sup>.

Como vemos, ha sido necesario todo el capítulo previo, para entender de qué manera Marías aplica en su indagación de la mujer los conceptos que ya habían sido utilizados para ahondar en el ser peculiar de la persona: yo como proyecto, pluralidad de trayectorias, persona como instalación proyectiva, capacidad habitable y habitadora de la persona, persona como ser insertado en el tiempo, persona como alguien corporal, etc.

Este punto de vista abarcador es sin duda la clave del éxito de su primera obra específica sobre el tema, *La mujer en el siglo XX*, que tuvo cinco grandes ediciones en poco tiempo, más una edición ilustrada en Argentina y una traducción al portugués en Brasil. Y también explica el interés que este tema, tratado desde la preparación filosófica de Marías -desde la filosofía de la vida de Ortega- suscitó en otras latitudes, en las que se reclamaba la presencia y la voz de Marías. En las

---

<sup>1003</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 717.

<sup>1004</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 717.

<sup>1005</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 209.

memorias refleja que en los años inmediatamente posteriores a la publicación de esta obra dio conferencias sobre el tema de la mujer en diversos países: en Lecce (Italia), sobre "Condición y situación de la mujer en el siglo XX" (conferencia en francés), en la Universidad Anáhuac, de México<sup>1006</sup>. En Argentina en 1986 fue invitado por la televisión de este país, en Rosario, a participar en un programa sobre la mujer, llamado "20 mujeres", en el que no sólo él aportó lo que había investigado acerca de este tema, sino que además reconoce que recibió un gran impulso humano por la calidad de las mujeres que participaban en él: "me interesó extraordinariamente esta muestra de mujeres argentinas de varias edades y condiciones, de calidad humana más alta de lo que hubiera podido esperarse, que reaccionaban con viveza y nobleza -estas me parecen las palabras más adecuadas- a las cuestiones que iban surgiendo"<sup>1007</sup>.

Todos estos elementos hacen que el punto de vista adoptado por Marías sea especialmente valioso, de cara a la mujer actual, sea cual sea su situación profesional o humana, porque parte de quién es la mujer como persona. En el recorrido intelectual que vamos a hacer a continuación vamos a tomar como textos imprescindibles de referencia la ya citada *Antropología metafísica* y las dos obras específicas sobre la mujer: *La mujer en el siglo XX* y *La mujer y su sombra*. Estas tres fuentes serán las fundamentales en nuestra parte presente, aunque también serán usadas otras obras, como *Razón de la filosofía*, *Persona* o *Mapa del mundo personal*, por su enorme significación en esta novedosa perspectiva, estrictamente filosófica. Con razón ha reconocido el pensador: "No conozco ningún libro de filosofía anterior a mi *Antropología metafísica* en que se tome en serio el hecho de que no hay "hombres" en general, sino solamente varones y mujeres, que la vida humana se realiza en dos formas, por supuesto inseparables, pero radicalmente distintas"<sup>1008</sup>.

O también, justificando el recorrido que hemos realizado en toda la parte primera, deteniéndonos en su particular versión de la mujer: "creo que la *Antropología metafísica* es el primer libro filosófico en que se toma en serio el hecho de que en el mundo hay mujeres, de que la vida humana acontece en dos formas, inseparables pero irreductibles: varón y mujer. Esta convicción es el nervio del libro, y gran parte de él es su desarrollo. Pude verlo y pensarlo porque mi vida había constituido esencialmente en mi versión hacia la mujer, que había ocupado en ella un puesto decisivo, desde todos los puntos de vista y, por supuesto, el de la atención y el pensamiento. Sin esto, la doctrina expuesta en el libro hubiese sido posible solamente de un modo abstracto, inerte, sin

---

<sup>1006</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 722.

<sup>1007</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 881.

<sup>1008</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 50.

evidencia, como se ha hecho tantas veces en la historia"<sup>1009</sup>. En este libro sostiene filosóficamente cómo hombre y mujer no son meros macho y hembra de una especie biológica más, sino *dos formas personales complementarias de encarnar la humanidad* y que este punto de vista tendría que llevar a reformular muchas posiciones inexactas, entre ellas la historia<sup>1010</sup>.

En los siguientes apartados, vamos a ampliar esta versión hacia la mujer que se encuentra en su obra por primera vez, resultado de la aplicación de la razón vital orteguiana y de la comprensión del yo como proyecto, como quehacer. Esto nos llevará a comprender de modo pleno algunos aspectos que ya despuntaban en Ortega pero que cobran su pleno sentido en la antropología filosófica de Marías. Desde la filosofía de Marías vamos a encontrar la respuesta a la pregunta que se planteaba Ortega: *¿qué (quién) es la mujer cuando no es sino mujer?*

La belleza de la mujer como un valor personal, su estar, su razón vital femenina van a ser los temas que nos van a ocupar en las páginas siguientes. Desde la antropología metafísica y las obras posteriores sobre la mujer, se entiende plenamente el valor del trabajo femenino, que ha sido afrontado desde una perspectiva muy interesante. Profundo valor antropológico tienen también las relaciones personales, en concreto la amistad entre hombre y mujer, que como hemos visto en la parte primera, Marías ha practicado durante toda su vida.

Finalmente, he querido tratar el tema de la felicidad de la mujer, expuesto inteligentemente por Marías. Creo que es la mejor manera de culminar no sólo una tesis, sino cualquier obra que trate sobre ese saber de la persona que es la antropología filosófica.

## **8.2. “Toda la mujer es humana, toda la mujer es femenina”**

El punto de partida de Marías, es, por lo tanto, la reflexión sobre la forma femenina de la vida humana en cuanto tal, es decir, la persona femenina *como modo en que acontece la realidad personal en el mundo*: "Me propongo ahora lanzar una mirada sobre ese alguien corporal,

---

<sup>1009</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 545.

<sup>1010</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 18: “[...] la historia se ha escrito como si no hubiera más que hombres, con una nota a pie de página que nos dice que *también* hay mujeres, porque si no, no marcharían las cosas. Y luego, si acaso, hay un apéndice en el que se hace historia de algunas mujeres, se apuntan algunas variaciones particulares de la realidad mujer. [...] Esa “historia de la mujer” no es más que historia del hombre con un añadido inoperante. [...] Yo tengo el modesto orgullo de haber escrito un libro llamado *Antropología metafísica*, que es el único estudio antropológico filosófico que conozco en que se hace funcionar realmente a la mujer no como un apéndice inerte e inoperante. Es decir, que en mi libro no se entiende nada si no se tiene en cuenta a la mujer (que es justamente lo que pasa en la realidad)”.



íntegramente femenino, desde su corporeidad hasta su personalidad, desde su condición carnal hasta su forma propia de razón, llamado mujer"<sup>1011</sup>. Este punto de partida es un tema ausente en muchos planteamientos filosóficos; en su caso, siguiendo la posición de Ortega, sostiene que es un tema de gran interés: "Siempre me ha parecido que el tema de la mujer es de primera magnitud intelectual; y la razón de ello es que la *realidad* de la mujer es de primera magnitud, y además irreductible a ninguna otra. Por esto sorprende que no se hayan aplicado más que muy parvamente los recursos del pensamiento para estudiarla e intentar comprenderla"<sup>1012</sup>.

Este intento de comprensión será completado en otra de sus grandes obras sobre el tema, *La mujer y su sombra*, obra en la que señala "un cambio de perspectiva, más concentrado en lo puramente personal y en las diversas zonas de la intimidad. Un nuevo intento de comprender a la mujer como *persona femenina*, semejante al varón por lo primero, profundamente distinta por lo segundo, inseparable e irreductible"<sup>1013</sup>. Pero evidentemente, este intento de comprensión de la mujer incluye una referencia hacia el hombre, de modo directo o indirecto: "En él se exploraban más de cerca, justamente en sus dimensiones de intimidad personal, las relaciones posibles entre hombre y mujer, sus asombrosas posibilidades y los riesgos que las amenazan"<sup>1014</sup>.

Se podría pensar quizás, ante este planteamiento, que es ya sabido, porque el hombre se ha ocupado siempre de la mujer, e incluso se ha preocupado vivamente por ella, como lo muestran la cantidad de estudios teóricos y sobre todo, la manifestación de este interés que se refleja en la literatura y en las artes; pero la actitud de Marías va mucho más allá: su interés hacia la mujer es ante todo una atención a su *ser personal*. Y éste, desgraciadamente, ha estado ausente en el pensamiento, sobre todo por la falta de un lenguaje filosófico adecuado para referirse a ello, como ya hemos analizado. Una vez más, Marías parte de conceptualizar la evidencia, de experimentar en la propia realidad y sobre ella teorizar. En este sentido, el filósofo habla de la mujer como una interpretación, una doble interpretación: la mujer como interpretación masculina y como interpretación femenina (al igual que se da una interpretación masculina del hombre varón y una femenina). Hemos señalado que la persona es un ser que consiste esencialmente en quehacer, en una realidad que no está aún terminada, que se decide a sí misma; en este sentido habría que comprender a la persona como un ser histórico. Pues bien, en este sentido también Marías habla de la mujer como una interpretación que

---

<sup>1011</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 11.

<sup>1012</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 9.

<sup>1013</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 850.

<sup>1014</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 850.

se da en cada época. Necesario es señalar que su punto de vista no tiene nada de relativismo cultural, sino más bien de un neto perspectivismo orteguiano, que asume que una persona sólo puede acceder a la realidad desde su punto de vista concreto.

Por esta razón considerará un profundo error las actitudes feministas que rechazan el pasado en masa porque creen que la condición de la mujer ha sido espantosa en todas las épocas anteriores, ya que se trata de la absolutización de una interpretación de la mujer, esto es, la vigente en la época histórica del feminismo. En este sentido, su punto de vista se revela enormemente equilibrado frente a actitudes energumenistas o exaltadas:

“Pensemos en la actitud de las feministas. Tienen la impresión de que la condición de la mujer ha sido horrible en todas las épocas. Quizás quieren decir que si ellas hubieran vivido en aquellas condiciones lo hubieran encontrado horrible; se hubieran sentido oprimidas; se hubieran mirado como esclavas. Nada hay que objetar. Ahora, que las mujeres del siglo XIII encontraran tan horrible lo que les pasaba, esto sí que habría que averiguarlo; las mujeres del tiempo de Cervantes, ¿estaban oprimidas? Algunas sí, otras dirían que no. Es un error parecido al de los progresistas, que ven la historia entera de la humanidad como un largo proceso destinado a producirlos a ellos”<sup>1015</sup>.

En otros pasajes ha hecho ver el profundo infantilismo que revelan otras interpretaciones actuales sobre la mujer, en concreto el afán de teorizar que revelan algunas mentalidades estadísticas. Si volvemos a ese método maríasiano, que está resultando fructífero, de conceptualizar la evidencia, encontramos que una interpretación adecuada de la mujer, que esté a la altura de los tiempos, tiene que partir del hecho de que la mujer es persona femenina, ante la cual cabe la actitud del respeto personalizador:

"Mi experiencia personal es la agradecida sorpresa con que la mayor parte de las mujeres reaccionan y responden a lo que podría ser el "equivalente" actual de la galantería: ser tratadas *como mujeres*, sin omitir esa condición, sin reducirlas a una entidad esquemática y abstracta [...]: la de "personas" sin cualificación sexuada"<sup>1016</sup>.

De hecho, es que, según su filosofía, *no existe* una forma neutral de tratar a las personas: si a la mujer no se la trata como tal, es porque no se la ve como persona, y por eso se le está despojando

---

<sup>1015</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 19.

<sup>1016</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 211.

de una condición esencial. Incluso cuando la mujer se empeña en ser tratada "como persona" -como ya vimos en un risueño texto de Ortega, en el que hablaba con algunas mujeres americanas en un trasatlántico, contenido en *El hombre y la gente*- y no como mujer, no es posible, porque somos *personas-hombres* o *personas-mujeres*. Es decir, personas masculinas o personas femeninas.

Esa supuesta forma neutral de tratar a las personas es una abstracción, que parte del error básico de pretender que cuando el hombre se enfrenta a la mujer como mujer, olvida que es una persona o también de querer entender a la mujer "sola", sin atender a la disyunción polar, al hecho de que constitutivamente, una condición sexuada está referida a la otra.

Se pueden dar, por lo tanto, dos errores básicos al considerar el tema de la mujer: o bien partir de una feminidad deshumanizada y por lo tanto, de una condición femenina que no es estrictamente humana; o, por otra parte, reducir la mujer a lo humano sin más o a lo humano con una diferencia. Es decir, se intenta separar la humanidad de la condición femenina. Pero esta posición constituye un error intelectual, porque parte de la carencia de conceptos adecuados para pensar la realidad humana. Vuelve a pensar a la persona como "sustancia" y "accidentes" y como hemos visto, este esquema no es válido para el quién que somos.

Si procedemos a conceptualizar la evidencia, la conclusión a la que llegaremos es considerar a la mujer como una forma de ser persona distinta pero complementaria a la del hombre -que, por otra parte, ya estaba esbozado en los escritos aristotélicos, cuando se refiere a la relación hombre/ mujer, sólo que el Estagirita no dispuso de los términos necesarios para conceptualizarla-: "Yo diría que toda la humanidad está en la mujer, pero está *femeninamente*. O con otra expresión, que toda la mujer es humana, y toda la mujer es femenina"<sup>1017</sup>. Es más, llega a afirmar que, como todo en la persona es sexuado, lo que no está sexuado, resulta ser una forma degradada de lo humano, humanamente algo inferior a lo que podría ser. Es el caso de "la mujer que no sabe a mujer" (como podría ser el caso análogo del hombre).

Ya vimos que las dos preguntas antropológicas fundamentales ¿quién soy yo? y ¿qué va a ser de mí? ya presuponen una identidad, que es masculina o femenina; es una pregunta que no tiene sentido si no es dándole a ese yo una condición sexuada.

---

<sup>1017</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 156.

### 8.3. La insuficiencia del varón solitario

¿Quién es la mujer? En su indagación antropológica, Marías realiza una lectura *filosófica* del relato del Génesis. Puede ser revelador profundizar en este texto desde la perspectiva de una antropología metafísica; aunque, en realidad, Marías no se limita aquí a una elaborar una "antropología metafísica", sino que en parte contribuye a esclarecer una "antropología teológica"<sup>1018</sup>.

Hemos acabado el capítulo anterior con un esbozo de lo que sería una "teología según la razón vital", es decir, un saber pleno sobre el hombre teniendo en cuenta que su vida es un quehacer y esta apertura es ya un reflejo -finito- de la infinitud de Dios. En este yo como quehacer el hombre encuentra el horizonte de las ultimidades, partiendo del hecho de que la persona se encuentra en su circunstancia con realidades patentes, pero también con una *realidad latente*, con Dios, con la posibilidad de la pervivencia personal en esa realidad radical que es su vida.

La mujer, según el texto, parte de una realidad ya viviente (en el lenguaje del escrito: "tomando una costilla de Adán"), supone un grado más de perfección, como confirma la antropología contemporánea<sup>1019</sup>.

Y la mujer llega al ser cuando el hombre "duerme", lo cual interpreta Marías en el sentido de que la mujer correspondería a los "sueños" del hombre. En su pensamiento dual, la referencia de un sexo hacia el otro en general está marcada por la actitud del entusiasmo. Ya vimos cómo uno de los rasgos que definen más propiamente a la persona es la ilusión.

El texto veterotestamentario no hace referencia en absoluto a un supuesto género inferior, como muchas veces se ha querido deducir, en una interpretación reduccionista y desenfocada del escrito. El punto de partida sería precisamente la soledad del hombre; por esto cabrían dos aclaraciones cuando, desde una perspectiva equivocada, se quiere deducir del texto bíblico una insuficiencia de la mujer: la primera sería la definitiva expresión de la insuficiencia del varón solitario ("No es bueno que el hombre esté solo"); la segunda, aún en el caso de que la realidad

---

<sup>1018</sup> Cfr. ANTONIO M<sup>a</sup> ROUCO VARELA: "Un pensamiento al servicio de la persona" en *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*. Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 333: "[Julián Marías] Mostró así cómo la antropología filosófica puede recibir de la antropología teológica horizontes insospechados que, lejos de convertir la cuestión del hombre en una cuestión teórica o académica, más bien desvelan las posibilidades infinitas de la *persona humana* creada para alcanzar su divinización, su meta y fin [...]".

<sup>1019</sup> Por ejemplo, el especialista Desmond Morris afirma en uno de sus libros: "La hembra humana ha sufrido cambios espectaculares en el transcurso de su evolución, muchos más que el macho. Ha abandonado muchas de las características femeninas de otros primates y, en forma de mujer moderna, ha llegado a convertirse en un ser único de una clase extraordinaria [...] Todas las mujeres tienen un cuerpo hermoso, ya que es el brillante colofón a millones de años de evolución. Un cuerpo repleto de asombrosos ajustes y sutiles refinamientos, que lo convierten en el organismo más extraordinario del planeta" (D. MORRIS: *La mujer desnuda*. Planeta, Barcelona, 2005, p. 9).

somática de la mujer se derive evolutivamente de la del hombre, aquélla es *irreductible* a éste como persona, de la misma manera que la realidad corporal de los hijos se deriva de la de los padres, pero lo que es el hijo como persona es irreductible a ellos. La manera en la que Marías plantea la cuestión es inequívocamente la justa:

“La mujer está aún más lejos de la naturaleza; supone un más alto grado inicial de perfección; está hecha de la carne del varón, y quizás de sus sueños. Se dirá que es “derivada”, que empieza a existir después que el varón; que es un “segundo sexo”. ¿Será así? No se olvide, si queremos permanecer en el relato bíblico, el punto de partida: las palabras del Creador: “No es bueno que el hombre esté solo”. Es la proclamación de la soledad del hombre y de su inconveniencia; si se quiere hablar de “insuficiencia” de la mujer, ¿no hay que recordar esa definitiva expresión de la insuficiencia del varón solitario?”<sup>1020</sup>.

Es decir, desde el punto de vista que se defiende en esta antropología, *no existe* un primer sexo y un segundo -es, además inevitable ver aquí una referencia a la conocida obra de la escritora francesa Simone de Beauvoir-, ni un sexo fuerte u otro débil, sobre todo porque la cuestión se plantea más bien como disyunción sexuada, en la cual hay una *mutua referencia* y no una jerarquía.

Por otra parte, Marías deja ver aquí (y en toda la *Antropología*) que una teoría que piense al hombre como autosuficiente es radicalmente deficitaria. El hombre está referido a la mujer, su pretensión de varón como tal se constituye frente a la mujer.

Indudablemente, esta posición acaba de raíz con toda actitud que trate de superior a inferior a la mujer; este cambio de mentalidad se puede contemplar en otros textos como éste:

“Sólo esta consideración [el hombre ofrece seguridad a la mujer, no protección, que es más bien ejercida por ella respecto a los hijos y respecto a él] elimina la imagen del “paternalismo” de la relación entre el varón y la mujer -imagen a todas luces inadecuada e inoportuna-; el hombre no se siente paternal frente a la mujer, a menos que haya en ella alguna cualidad “filial” -y en esa medida deja de funcionar estrictamente como mujer-. El hombre que necesita sentir a la mujer como “menor”, como inferior, es precisamente el que no se siente seguro de su condición varonil; el que prefiere que la mujer no pueda ganarse la vida, o se asuste de todo, o no sepa ortografía. El varón secretamente

---

<sup>1020</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 135.

insatisfecho de sí mismo, que no cumple la pretensión caída sobre él con su condición sexuada, se tranquiliza y aquieta ante la dependencia e inferioridad de la mujer”<sup>1021</sup>.

De lo cual podemos deducir que una posición equilibrada contempla no sólo que el hombre *se tiene que sentir seguro* de su condición sexuada y que una de las facetas de esta seguridad es el saberse proyectado enérgicamente hacia la mujer, sino además que ésta no es vivida como dependiente ni como inferior, sino como la otra forma de ser persona.

La mujer sería, pues, una de las dos formas irreductibles de encarnar la humanidad, completa en sí misma pero en constante referencia a la otra forma, también irreductible, de ser persona.

#### **8.4. El rostro femenino**

Cuando Marías analiza en la *Antropología metafísica* la forma de vida masculina y la forma de vida femenina, se detiene muy especialmente en la realidad programática que resulta ser el rostro humano. Ya vimos anteriormente hasta qué punto es interesante el dato de que la persona se muestre en el rostro, y cómo nos orienta para deducir el carácter futurizo de la misma.

El rostro es la localización de la persona, en la cara encuentro a la persona como tal, y no se trata sólo de una mera localización espacial, sino de la *presencia*. Esto resulta más claro si comparamos el rostro de una persona consciente al de una persona dormida o en esa forma de ausencia total que es la muerte. La persona, en estos casos, no está aún -o no está ya- presente en su rostro.

Aún más, Marías señala que en el rostro de la persona no encontramos sólo una presencia concreta, sino *un ser inteligible*. En el rostro del otro vemos una persona, con su historia particular, que entendemos visualmente. Y la vemos aconteciendo, en una trayectoria vital que se está desarrollando ante nuestros ojos. Por esta razón, ante un rostro tenemos la convicción mayor de que estamos ante un quién, que no está acabado, finito, sino que se sigue haciendo.

Ante el rostro de la persona se hace más clara la definición de ésta como “alguien corporal”, porque en el rostro, el órgano siempre visible del cuerpo humano -excepto en las culturas en las que no se tiene una idea personal de la mujer-, se expresa la interioridad de la persona, el proyecto que quiere llegar a ser.

---

<sup>1021</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 131-132.

Por esta razón, Marías afirma que el rostro es programático, en el sentido de que nos muestra, con la expresión, el programa de esa persona respecto a mí, y más a la larga, su pretensión general. De este modo, si queremos conocer a la persona, el saber más firme que podemos tener es el proporcionado por la contemplación de su rostro.

Si nos atenemos al título de este apartado, Marías tiene mucho interesante que decir: primeramente empieza afirmando lo insólito: “No sólo es distinta la cara masculina de la cara femenina, sino que son “cara” en distintos sentidos -como en general difieren los dos modos de corporeidad-”, sino porque la condición sexuada es sobre todo patente en el rostro.

Según su punto de vista, cada una de las instalaciones sexuadas se hace respecto a la otra, *está referida* a la otra: “El hombre y la mujer, instalados cada cual en su sexo respectivo - literalmente respectivo, porque cada uno lo es *respecto* al otro, cada uno consiste en “mirar” (*respicere*) al otro- viven la realidad entera desde él”<sup>1022</sup>. Este *respicere*, mirar al otro, significa que es ante todo con el rostro como se hacen las relaciones humanas<sup>1023</sup>.

El rostro humano tiene muy poco de sexual pero mucho de sexuado, es aquella porción de la realidad personal en la que se hace presente de modo más pleno quién es -biográficamente- la persona que se tiene delante. Y por supuesto, este hacerse presente de modo facial implica un reconocimiento sexuado: ambos, hombre y mujer, se reconocen sobre todo por su rostro, y en ella reside la polaridad en que ambos consisten. Si en otros órganos corporales se podría decir que la diferencia sexual es patente desde el punto de vista fisiológico, Marías hace hincapié en el valor *biográfico* del rostro; nos expresa en este momento, visualmente, el quién que quiere ser el otro, la otra; es el órgano personal en el que se hace patente del modo más claro la diferencia entre lo sexual y lo sexuado: “Adviértase que, mientras se acepta que el rostro no es una zona erógena, o lo es mínima y excepcionalmente, la belleza y el atractivo, sobre todo en la mujer, se concentran en él, y eso explica el uso constante y casi obsesivo de bellos rostros femeninos en las publicaciones, en los anuncios, en cuanto quiere llamar la atención. La razón de esto es que la cara, mínimamente sexual, máximamente sexuada, precisamente aquella porción de la realidad humana en que se hace presente el varón o la mujer”<sup>1024</sup>.

---

<sup>1022</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 117.

<sup>1023</sup> Son muy interesantes, en este sentido, las reflexiones de Buytendijk sobre la mirada femenina, que inserta en el capítulo “Juvenilidad” de su obra sobre la mujer; desde su punto de vista, la mirada femenina es aquella que descansa sobre las cosas y las envuelve. Esta mirada reposante se opone a la mirada perforante, que quiere traspasar lo visto. Expresa un coexistir sin propósito y constituye un contacto entre una interioridad que permanece ella misma y en sí misma y lo otro que se hace presente. Es, en todos los sentidos, un ser-con.

<sup>1024</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 122.

Y ambos se hacen presentes recíprocamente en la disyunción vinculante a la que ya hemos hecho alusión. Marías ha descrito de modo espléndido cómo es este mutuo estar presente:

“El hombre es invasor, insistente, y la mujer es hospitalaria. El hombre está presente, asomado a sus ojos, llamando, ejerciendo presión; el rostro masculino muestra, en sus líneas estructurales, la tensión del esfuerzo; el varón siempre está haciendo algo, por lo menos pensar. Las líneas suaves del rostro femenino dibujan una clausura: la mujer está siempre un poco “detrás” de su cara; es lo que más propiamente llamamos una cara bonita. No la que nos complace por sus formas y podemos íntegramente ver, sino la que necesitamos seguir mirando, interminablemente. La belleza específica del rostro femenino es la que se dilata y distiende, elástica, hacia el futuro; sentimos que necesitamos estar mirando esa cara toda la vida, que nuestro yo es ahora *el que tiene que penetrar en ella*, indefinidamente”<sup>1025</sup>.

### 8.5. Cuerpo, intimidad, persona

La mujer, alguien corporal femeninamente, se hace presente sobre todo en el rostro, pero este rostro lo es de un cuerpo. En su indagación antropológica, Marías procede a analizar la estructura empírica femenina como un medio corpóreo personal: si la mujer es una persona *presente en su cuerpo*, la contemplación de éste es también un medio para llegar a conocer a la persona misma<sup>1026</sup>.

La vivencia corpórea de la mujer tiene un significado muy distinto al que la dimensión corpórea tiene en la del hombre y, en consecuencia, también su valoración personal, incluso estética. Esto nos lleva a considerar la estructura empírica de la mujer como revelación de su ser personal (la diferencia sexuada que expresa una forma distinta que la del hombre de estar en el mundo y de tratar con él); la unión en la mujer de corporalidad e intimidad y la realidad proyectiva de la corporalidad de la mujer -como se puede ver en concreto en algunos órganos y en actos concretos mediados por el cuerpo femenino-; de este modo, llegamos a la consideración de la corporalidad como expresión estética primaria, y esto nos llevará a otros temas, tales como la estimación de la belleza y las posibles dificultades sociales que existen en contra de su cultivo; la moda y los usos sociales, el maquillaje de la mujer y la importancia de la valoración social de la belleza de la mujer, cuya

---

<sup>1025</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 139.

<sup>1026</sup> A este respecto se puede leer el capítulo IV de *La mujer y su sombra*: "Permanencia y variación: La estructura empírica femenina", donde expone que este tema ha sido escasamente considerado desde la filosofía, porque se ha tendido a ver a la persona como un derivado de las cosas, y esto se ha manifestado en muchas deficiencias, especialmente la existencia y significación de la mujer.



trascendencia llega incluso hasta la educación sentimental y hasta la elevación del nivel de humanismo en una sociedad.

### 8.5.1. Estructura empírica del cuerpo femenino

Recordemos que la estructura empírica es una denominación de Marías para todos aquellos elementos humanos que se sitúan entre la teoría general de la vida humana y mi vida humana concreta, es decir, todos aquellos elementos permanentes en los que la vida humana se da de hecho. La consideración de la estructura empírica de la mujer lleva a darse cuenta de que *en todo el cuerpo femenino se revela su ser de persona femenino*; la mujer está presente como tal en todos sus órganos. Desde aquí se puede entender que la contemplación de un cuerpo femenino significa remitirse constantemente a la condición de la mujer -podría suceder lo mismo con el cuerpo del hombre, pero de hecho, éste es "menos corporal", en el sentido de que sus órganos no remiten tan directamente como en la mujer a la dimensión personal-: "[El cuerpo femenino] nunca es una “cosa”, un objeto, un trozo de mundo. Es siempre humano, y específicamente femenino. La humanidad y la feminidad están siempre presentes en la corporeidad y en cada momento suyo"<sup>1027</sup>.

El cuerpo humano no es nunca neutral, pero en el cuerpo femenino se revela aún más claramente que en el masculino que hay una referencia a la dimensión personal: "La mujer nos parece más “corporal” que el hombre. Pero hay el reverso de la medalla: la mujer como tal, quiero decir, la persona femenina, está siempre presente en su cuerpo, que es, en mayor grado que el del hombre -siempre se trata de grados- un cuerpo personal"<sup>1028</sup>.

En concreto, el cuerpo de la mujer presenta diferencias notables, en cuanto a la estructura empírica, con el del hombre. El punto de partida que muestra una diferenciación sexuada es el hecho de que cada uno de los sexos cuenta con una corporeidad distinta, y con una *instalación diferente* en él, que produce, en consecuencia, una proyección radicalmente distinta hacia el mundo: "El hombre y la mujer son distintos en todo, porque hasta los elementos que parecen “iguales” -y no lo son-

---

<sup>1027</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 143. También Buytendijk comparte esta opinión. Desde el comienzo de su libro, sostiene, al contrario que Simone de Beauvoir, que el cuerpo está lleno de sentido, reclama al hombre a buscar y constituir su existencia en una dirección dada de antemano (la estructura de la mano invita a agarrar, la del ojo está orientada a la luz, etc.), es decir, que más allá de los usos que nos ha transmitido la tradición, el propio cuerpo humano ya tiene un sentido. La biografía supera a la biología.

<sup>1028</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 143.

funcionan en un contexto diferente y adquieren distinta función y diverso significado"<sup>1029</sup>. Si veíamos con sorpresa más arriba que hay que empezar por el hecho antropológico de que el rostro masculino y el femenino tienen distinta significación, con el cuerpo sucede también lo mismo.

Hombre y mujer somos, por tanto, *alguien corporal* de modos distintos. Desde este punto de vista, si se aplica la fórmula "de carne y hueso" a la persona humana, la persona masculina llevaría más parte de "hueso", por su solidez somática, mientras que la mujer la llevaría más a favor de la "carne" (en el sentido antes examinado): "La mujer tiene una más fuerte y cercana instalación en su corporeidad, en su carnalidad, que la afectan de manera directa: la menstruación, el embarazo acusan para la mujer la presencia de su corporeidad con extremada energía: pero entiéndase bien: la gestación acontece *en* la mujer en cuanto corpórea, carnal; no en el cuerpo de la mujer. Es ella, no su cuerpo, la que está embarazada, la que "espera un hijo"<sup>1030</sup>.

El cuerpo femenino se distingue por formas suaves, redondeadas, tiernas, que pueden ser incluso enérgicas, intensas y nerviosas, pero no envolver sequedad o aspereza<sup>1031</sup>. El filósofo y biólogo Buytendijk ha leído este lenguaje corporal como una especialización de la mujer en el cuidado, que es, ante todo, dirigido al mundo humano.

En el caso de la mujer, existen algunos rasgos fenotípicos que expresan un modo de ser peculiar: formas redondeadas, musculatura menos acentuada que en el hombre, pelvis más ancha (que conlleva distintas proporciones del tronco y que confieren a la mujer su característico perfil hecho de suaves curvas), piel más fina, lisa, menos vello, pecho más desarrollado, brazos más redondeados y blandos que en el hombre, manos pequeñas y finas, menos instrumentales pero más capaces de realizar funciones en relación con el cuidado, y unas formas peculiares del rostro (suaves, menos angulosas y marcadas que en el hombre, con un cutis liso y sin pelo).

---

<sup>1029</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 143. Al hablar de la estructura empírica nos estamos refiriendo ya a un ámbito específicamente humano, pero esta diferenciación antropológica parece tener ya su apoyo en la mera biología. Como estudioso de esta rama de la ciencia, dirá Buytendijk que "si se considera el conjunto del reino animal solo es posible una conclusión: *la diferenciación sexual aparece en la evolución superior. En la naturaleza inferior solo está indicada*, como ocurre análogamente con otros muchos fenómenos; pero sólo en los organismos superiores tiene una realidad claramente acusada" (F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 99).

<sup>1030</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 43.

<sup>1031</sup> En este sentido ya señalaba el biólogo-filósofo Buytendijk que la corporeidad es el medio por el cual el ser humano representa su actitud ante el mundo, tanto en el aspecto del ser consciente de sí mismo como en el sentido de la posible acción que se puede realizar con él. De esta manera, el cuerpo le permite estar en el mundo y encontrar la base para trascender su propia naturaleza por su libertad de acción. Es decir, con el cuerpo, expresamos nuestro "yo". Esta expresión de nuestro ser íntimo es totalmente elocuente en el cuerpo humano: "Nuestra apariencia nos expresa y atestigua a nosotros, a nuestro mundo y nuestra existencia, nuestros propósitos y nuestros sentimientos. Nos expresa aún cuando queramos callar" (F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 191). En esta obra, el pensador holandés se propone representar la forma femenina de estar-en-el-mundo a partir de la corporalidad, las leyes del movimiento, la forma apariencial y el comportamiento.

Estos caracteres son objetivamente constantes, si se examina bio-fisiológicamente el cuerpo de la mujer; sin embargo, como sólo en la coexistencia y en las relaciones interhumanas recibe el cuerpo una significación, la mujer puede configurar la forma de su apariencia externa en relación con esa significación<sup>1032</sup>. Es decir, la forma femenina es el resultado de lo que la mujer quiera representar con él; en este sentido, se puede encontrar una correspondencia entre la conciencia de sí, la expresividad corporal y la proyección personal. Como se puede ver, la definición de persona como “alguien corporal” nos lleva más lejos de lo que en principio quizás prometía su escueta enunciación.

Hay en concreto dos órganos del cuerpo de la mujer que muestran más claramente que otros esta realidad proyectiva y sobre los que Marías ha reflexionado desde la antropología filosófica: el pecho y la matriz.

El primero es una parte fundamental de la realidad corporal de la mujer, en el que hay una referencia clara a su personalidad de mujer y a su maternidad. Es un miembro que no está relacionado, directamente con la sexualidad, aunque sí es, como todo órgano femenino, sexuado y tiene un significado sexual, porque es una de las principales zonas erógenas del cuerpo (es decir, que despiertan o pueden despertar el apetito sexual y son fuente de placer sexual). El pecho femenino se convierte así en una estructura somática referida al hijo lactante. En el caso de la matriz femenina, es un órgano que no está referido al varón directamente, sino al hijo futuro, porque será el lugar que le acoja hasta el momento de su nacimiento.

Ambos ejemplos son muestras de cómo todo el cuerpo humano puede ser considerado desde un punto de vista que va más allá de lo meramente biológico: el plano *biográfico*. Al ser toda la realidad del hombre proyectiva, el cuerpo también cuenta con la estructura vectorial, que remite a su vida biográfica: "En el hombre nada es sólo biológico. La referencia somática al hijo antes de nacer y después de nacer se prolonga y dilata en relaciones personales"<sup>1033</sup>. En su obra sobre la mujer, Buytendijk no utiliza el término, tan orteguiano, de “proyecto”, para referirse a la existencia femenina, pero expresa la misma idea: “La mujer como “hombre” [como ser humano] no es nunca

---

<sup>1032</sup> "La conciencia de sí mismo ya significa, al mismo tiempo, una emancipación respecto a lo que “se piensa” de nosotros. Esto vale en general para todo ser humano, y, por tanto, también para la mujer, que por razón de sus aptitudes [...], puede configurar de un modo personal no solo su existencia, sino también la forma de su apariencia externa" (F.J.J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 198)

<sup>1033</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 144. Creo que este punto de vista (el cuerpo humano debe ser considerado desde el plano biográfico, que va más allá del biológico, tanto en el hombre como en la mujer) supera definitivamente la visión de Simone de Beauvoir, en su obra *El segundo sexo*. En ella, la escritora francesa sostiene que el varón *es* su cuerpo y *tiene* su cuerpo, mientras que en la mujer sucede que ella es su cuerpo, pero éste es algo distinto de lo que ella es como ser humano. Desde el punto de vista de la *Antropología metafísica*, es la corporalidad femenina la que permite a la mujer presentar su forma peculiar de humanidad, porque ella misma es un alguien corporal. Es el mismo punto de vista que expresa Buytendijk, al sostener que la mujer es ser humano y sólo sobre la base de su humanidad, la corporeidad recibe significación (F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 119).

una realidad inmutable, una cosa con propiedades, sino que es exactamente como el varón como hombre en su ser-hombre; por tanto, sólo se la puede definir, en el sentido de una psicología antropológica, por sus posibilidades y por la existencia que ella elija”<sup>1034</sup>.

En estos términos, Marías analiza dos fenómenos humanos, dos tipos de actividades concretas en los que interviene el cuerpo de la mujer, y que muestran también cómo su estructura empírica de mujer está unida a otros elementos biográficos y *estrictamente personales*. En los dos se muestra cómo efectivamente la mujer es "más corporal" que el hombre, en el sentido apuntado por Marías, es decir, su presencia personal se manifiesta más claramente en su cuerpo; estos dos casos son la lactancia y la relación sexual.

En el primero, se da la necesidad biológica del bebé que necesita alimentarse, pero además existe una relación estrictamente personal entre madre e hijo: "En la lactancia humana, la mujer mira al niño y es mirada por él; la mujer no es simplemente una ubre, a la cual se agarren los labios del niño y ejerzan succión. La mujer amamanta o “da de mamar” al niño teniéndolo en los brazos, mirándolo, acariciándolo; lo nutre y lo acaricia al mismo tiempo. Y el niño acariciado y alimentado mira, y hay una relación estrictamente personal entre los dos”<sup>1035</sup>.

Desde el punto de vista antropológico y psicológico, como se puede constatar, la ternura y la alimentación van unidas desde las primeras relaciones personales. Es decir, que ya en las necesidades biológicas humanas se muestra su pleno carácter personal.

En el segundo ejemplo, se muestra que la relación sexual humana tiene un componente más que en otras especies de seres vivos, y que contribuye a hacer de ella una *auténtica relación personal*: el hecho de que en ella, el hombre y la mujer están cara a cara. Esto significa que en su forma plena es un modo de convivencia humana, tiene un *plus* respecto a las relaciones análogas en todos los otros seres vivos:

"De un modo análogo, la estructura de los órganos sexuales humanos hace que, en la relación sexual, el hombre y la mujer, a diferencia de otros animales, estén frente a frente. ¡Qué casualidad! La

---

<sup>1034</sup> F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 121.

<sup>1035</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 144. En este aspecto, como en otros muchos, se puede encontrar una raíz biográfica en Marías y en su experiencia de su propia paternidad y de la maternidad de Lolita; el hecho de que estaba cercano a su mujer en su labor maternal lo explica detenidamente en las memorias, se puede consultar además el capítulo de este estudio dedicado a Lolita. En este fragmento se puede constatar cómo ha sabido observar la complejidad del cuidado y del proceso de personalización del niño, llevado a cabo por la mujer y ha sabido considerar todo su valor, también antropológico. En su obra, Buytendijk apunta certeramente que la actitud del cuidado supone un estar-en-sí y, a la vez, un estar-en-otro (F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 314).

relación sexual es al mismo tiempo convivencia personal. Y es notoria la conexión entre la sexualidad y la caricia [...]; la relación sexual, en sus formas plenas y normales, es una convivencia personal frente a frente, superpuesta a una caricia. El paralelismo con la lactancia, la existencia en ambas conductas de diversos planos y vectores, descubre la condición proyectiva y humana hasta en lo más carnal del hombre"<sup>1036</sup>.

Las últimas palabras son decisivas, porque dan una nueva perspectiva en la consideración del cuerpo humano, y particularmente del cuerpo de la mujer *como un cuerpo personal*, que no es solamente un conjunto de estructuras biológicas.

De este modo, la auténtica antropología se revela como una consideración auténticamente filosófica sobre la corporalidad humana y sus expresiones como vivencias de la persona.

### **8.5.2. El significado personal de la belleza de la mujer**

Parecería que tratar el tema de la belleza no corresponde a una tesis de antropología filosófica a presentar en una facultad de Filosofía. Sin embargo, Julián Marías también ha introducido una novedad en este aspecto, ya desde los tiempos de su *Introducción a la filosofía*, porque según su punto de vista, el objeto estético primario es el cuerpo humano -ya lo vimos, haciendo también referencia al texto de Harold Raley-, y las demás formas de goce estético se derivan de ella en dos sentidos: mediante un proceso de abstracción y mediante la ampliación analógica hacia la actividad humana y la forma de la vida como proyecto.

Contemplar la corporalidad personal desde este ángulo ya es un primer paso para llegar a conocer la interioridad de una persona y para llegar a calibrar el grado de belleza, que no es sólo externa, sino que expresa esa interioridad: "[La belleza] es un proyecto vital ligado intrínsecamente a la corporeidad, pero que no se identifica ni se confunde con ella. A última hora, no es el cuerpo el que es bello, sino la persona"<sup>1037</sup>.

Esto significa que cada persona -en el apartado que se trata actualmente, cada mujer- es en cierto modo responsable de la propia belleza o fealdad, salvando por supuesto, ciertos límites y las deformidades que se puedan sufrir, porque la belleza tiene en último término que ver con el proyecto

---

<sup>1036</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 144-145.

<sup>1037</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 101.

vital. Hemos visto, además, que al hablar de hombre y mujer como dos formas complementarias de ser persona, Marías alude explícitamente, entre tres rasgos escogidos, a la belleza de la mujer.

De manera que la expresión de sí mismo que es la dimensión corpórea se hace más patente en el cuerpo de la mujer<sup>1038</sup>, que se revela a sí misma y a su proyecto vital en su forma de vestir, en su peinado, maquillado, la acentuación, exhibición u ocultación de las formas, en el ritmo del andar, en el repertorio de gestos y ademanes. Es *todo el cuerpo* de la mujer, al que colaboran los elementos naturales, sociales y económicos de que dispone, lo que más revela lo que esa mujer *pretende ser*.

Al ser cierto que la belleza es una expresión de la interioridad y del proyecto masculino o femenino, se puede entender que es un término aplicado de un modo distinto al hombre que a la mujer: "Si se habla de "belleza" en el hombre y en la mujer se trata de dos cosas fundamentalmente distintas. Está ligada a la expresión, en su sentido más radical: aquel en que se expresa un *proyecto de vida*. Como la masculina y la femenina difieren profundamente, sus proyectos y la expresión de ellos, y finalmente, el sentido de la belleza no se pueden reducir a algo común"<sup>1039</sup>.

#### **8.5.2.1. El modo más propiamente humano de belleza: la belleza de dentro a fuera**

Se podría profundizar aún más en el tipo de belleza de la que se está tratando aquí; existe, según el filósofo español, una belleza secundaria y una radical. La secundaria va de fuera adentro y consiste en una mera perfección plástica, pero que se convierte en superficialidad si no va acompañada de algo más; y que además es mercantilizada: "Hay una creencia muy difundida de que la belleza del cuerpo consiste en ciertas proporciones que se traducen en tres números. Siempre me ha indignado que se crea que tres números pueden expresar la belleza de una mujer, lo que ha costado tantos endecasílabos a los poetas"<sup>1040</sup>.

La radical, que es la que interesa en este campo de la antropología filosófica, va de dentro afuera, "como una *fuerza interior* o tensión que vivifica el rostro y el cuerpo entero, que se derrama

---

<sup>1038</sup> Marías también se plantea el caso de la belleza masculina, de cara a la mujer, y la significación, distinta, que este término cobra cuando es aplicada al hombre: "La belleza es decisiva -especialmente la de la mujer; habría que precisar cuáles son sus "equivalentes" en el caso del varón-; pero en la medida en que no es meramente formal, porque esta puede resultar bastante indiferente. La que cuenta, y de una manera esencial, es la propiamente personal, la que consiste en el *resplandor de la persona*" (J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 279). En otros escritos, ha recordado la expresión alemana *schöne Seele* -alma bella- como un equivalente.

<sup>1039</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 248.

<sup>1040</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 149.

sobre la corporeidad y la hace vivir, la pone en movimiento, le permite irradiar"<sup>1041</sup>. De modo que es este segundo tipo el que revela a la persona misma; la belleza femenina se convierte entonces en una síntesis de lo que la persona ha recibido físicamente y de lo que ella es de modo proyectivo: "La belleza del cuerpo no se reduce a dimensiones: es expresividad, tensión, vibración, manera de llevarlo, lo que en español se designa con muy varios y finos nombres: garbo, andadura [...]. Pero, sobre todo, el cuerpo es siempre *de alguien*, los cuerpos no andan por ahí solos. [...] El cuerpo es de una cara, quiero decir, de *alguien* que se hace presente, visible, inteligible en su cara, y hay que interpretarlo desde ella, en función de ella"<sup>1042</sup>.

La belleza de la mujer va más allá de la mera funcionalidad, o de la proporción; se refiere a la armonía de las formas, pero también a una expresión de la interioridad personal, y aquí reside su gran valor.

“Voy a atender aquí, por lo tanto, a la belleza de la mujer en cuanto estímulo y “argumento” de la ilusión del varón. [...] Es algo misterioso la belleza, especialmente la del rostro, que es el fenómeno más inutilitario del mundo. No sirve para nada. Todavía la belleza del cuerpo es o puede ser, aunque no siempre, indicio de salud, fortaleza, aptitud para la reproducción. Una cara bonita no tiene más utilidad ni más capacidad funcional que una fea o neutra, si ésta es normal y no deforme. Finalmente, la significación *sexual* del rostro es mínima; apenas es erógeno; en cambio, es lo más erótico. No se entiende bien por qué nos interesa, emociona, apasiona tanto algo que literalmente no sirve para nada”<sup>1043</sup>.

Según Marías, la teoría de las formas que ha solido imperar en las artes plásticas, sobre todo en la escultura, no valdría en último término para una realidad humana, como es un rostro, porque éste, como todo lo humano, no está dado de una vez por todas, sino que prosigue su hacer incesantemente, se está dando aún.

En el caso del rostro humano, la explicación última de su atractivo estaría más bien en el tipo de belleza de *dentro a fuera*, es decir, en el alguien que se manifiesta en la corporalidad: “Hay, sin embargo, otra forma de belleza -que no es incompatible con la primera, y normalmente la incluye-. Es la belleza que se puede llamar *de dentro afuera*. No consiste tanto en una forma como en algo que, por decirlo así, la *sostiene* internamente; es una singular *fuerza* interior, una tensión que se

---

<sup>1041</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 100.

<sup>1042</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 149.

<sup>1043</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, pp. 107-108.

derrama por las facciones y las hace vivir. Por cierto, esa tensión, que afecta primariamente al rostro, se extiende al cuerpo desde él y le proporciona una capacidad de incitación y atracción que va más allá de lo morfológico, que no le viene de lo que tiene de organismo, sino de que es *el cuerpo de ese rostro*”<sup>1044</sup>.

Incluso ha visto expresado en el dinamismo que provoca esta mínima parte del cuerpo humano femenino ese fenómeno antropológico tan desconocido que es la ilusión, y del que hemos tenido que hablar extensamente ya en dos secciones distintas de esta investigación sobre la persona<sup>1045</sup>.

En este sentido la belleza expresa el proyecto, el *quién* de cada mujer, porque es un don recibido pero a la vez se hace como otras facetas de la vida humana: "dentro de ciertos límites, la mujer es “responsable” de su belleza, quiero decir, de lo que hace con lo que para ella le es dado”<sup>1046</sup>.

El cuerpo femenino es "incitante" no en sentido negativo, sino en el sentido literal de mover, de encantar. La belleza no está dada sin más, sino que ella revela la vida humana femenina, que es proyectiva, programática, biográfica. Por eso no puede ser vista sin más de una vez, sino que hay que *asistir a ella*, para poder descifrar la intimidad de la persona.

### 8.5.2.2. La belleza y sus cánones

En este contexto, se podría alegar que actualmente existen cánones determinados sobre la corporalidad de la mujer, a los que ésta se tiene que someter, y que ya son un impedimento para la expresión de esa pretensión individual. Efectivamente, es así: la imposición de un modelo particular que se puede encerrar en tres cifras es un aplastamiento sobre la realidad personal de la mujer, como Marías ha analizado en *La justicia social y otras justicias*, en el artículo: "Una visión antropológica de la obesidad y la delgadez". En este escrito expresa, además del relativamente nuevo modelo de belleza femenina basada en la delgadez -cuando durante siglos ha sido lo contrario- el peligro, sobre todo para la mujer, de reducir su belleza corporal a determinados cánones establecidos por un círculo

---

<sup>1044</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p. 109.

<sup>1045</sup> “Por eso me parece el modelo más claro y evidente de lo que es ilusión. Más que el atractivo sexual, dominado por la presencia y el presente, esta belleza despierta la expectativa, la anticipación, el sentido de la empresa. Se presenta como algo que hay que “seguir”, explorar, articular con las múltiples dimensiones de una vida concreta. No tiene término, se extiende ante el contemplador como un camino abierto, que llama, que encierra, en forma visual, un carácter de vocación. [...] En esa belleza abierta e interminable, que nace de una intimidad accesible y secreta y se manifiesta en una corporeidad expresiva con la cual se puede *convivir*, se encuentra el ejemplo más claro y vivo de lo que llamamos ilusión” (J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, pp. 110-111).

<sup>1046</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 101.



limitado y elitista, porque se puede convertir en una auténtica esclavitud para la mujer, como de hecho muestran los crecientes niveles de anorexia y bulimia entre los adolescentes y jóvenes en Occidente: "La esbeltez extrema, la figura alargada y estrecha es buena condición para exhibir *cualquier* prenda de vestir; pero esto no significa que sean modelos humanos universalmente válidos"<sup>1047</sup>.

Desde el punto de vista antropológico, el cuerpo humano sería uno de los medios que posibilitan la vida, y que en principio debe ser considerado como una facilidad, pero también existe el riesgo de que se convierta en dificultad, tanto por un extremo como por el otro: "El cuerpo es una de las primeras "facilidades" de la vida humana, pero la delgadez y- mucho más gravemente- la obesidad lo convierten en "dificultad". No se piense primariamente en las dificultades biológicas (nutrición, respiración, circulación, esfuerzo muscular), sino en las biográficas: sentarse, vestirse, abrirse paso entre la gente, levantar pesos, encontrar ropa adecuada, correr, ocultarse, hacer deporte, resistir un empujón o un golpe, acariciar, entrar en un automóvil"<sup>1048</sup>.

El texto no defiende una postura según la cual lo mejor sería o la delgadez o la obesidad; el equilibrio antropológico lleva a considerar que la mejor corporeidad sería la normal, y para eso no se pueden establecer unas medidas exactas y precisas, sino que hay que tener en cuenta *un tipo de medida personal*, contando con las capacidades y la estructura de cada hombre, y sobre todo, cada mujer; esto requeriría, como es lógico, un cambio de mentalidad social, que llevase a considerar igualmente bellas formas que estuviesen cerca de los cánones como más allá de ellos. Por eso es necesario contar con una flexibilidad mental -acorde con lo verdaderamente humano y con la centralidad de la persona, también en el tema de la belleza y de la moda- y con una "zona de variación" socialmente sana: "Dentro de una zona de variación, la instalación corpórea es "normal"; el hombre o la mujer se sienten "bien" en su cuerpo cuando es suficientemente fuerte, ligero, elástico, flexible, eficaz, manejable. Más allá de esos límites, el cuerpo se hace indebidamente presente en forma de obstáculo"<sup>1049</sup>.

Lo razonable para cada persona, tanto por razones de salud, como por otras, más de orden estético, sería encontrar esos límites y ese "suficientemente", que quizás en unos casos, contando con el tipo de ocupación profesional, el país de residencia y los proyectos vitales son unos y en otros casos, al tener que tener en cuenta otros elementos, serán lógicamente otros. En todo momento habría que tener en cuenta cuál es la significación antropológica y significativa del cuerpo humano:

---

<sup>1047</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, Espasa- Calpe, Madrid 1979, p. 115.

<sup>1048</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, pp. 116-117.

<sup>1049</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, p. 117.

"Yo no "soy" mi cuerpo, pero ciertamente soy corpóreo, me realizo corporalmente, y corporalmente me hago presente a los demás y me relaciono con ellos. Delgadez y gordura adquieren, pues, un carácter proyectivo. [...] Depende de la edad, el sexo, la profesión, la pretensión estética, etc. Una bailarina o un boxeador no se encuentran en las mismas condiciones. [...] El mismo peso que es gordura a los dieciocho años no lo es a los cincuenta. Y, sobre todo, hay una "constitución" que no es sólo somática, sino humana, quiero decir biográfica; algunas personas "son" delgadas, otras gordas (no flacas ni obesas); independientemente de esto, todos pueden "estar" en cualquier estado transitorio, que puede convertirse en permanente como una enfermedad crónica. Por esto me parece un error el establecer una tabla rígida de pesos y estaturas, una especie de canon ideal que pase por alto la diversidad del hombre, el repertorio de sus posibilidades *normales*"<sup>1050</sup>.

Cuando esa tabla rígida se establece sin tener en cuenta las posibilidades reales, se produce un aplastamiento de la realidad personal, que referida a la mujer resulta ser una manipulación, e incluso una discriminación: "El afán de delgadez a ultranza y sin restricciones, en abstracto, introduce, si no me equivoco, un elemento perturbador en una importante dimensión de la vida humana. Ahora que tanto se habla -indiscriminadamente- de "discriminación", esto introduce una muy considerable a favor de un tipo somático y en perjuicio de otros"<sup>1051</sup>.

Esto significa que establecer cánones de este tipo es un elemento manipulador y dañino para la mujer, porque sobre todo para ella, la relación con la corporalidad es muy importante, y si la mujer no es capaz de estar a bien con su propio cuerpo, se produce una "psicosis de ansiedad que llega a ser en muchos casos una verdadera enfermedad psicosomática"<sup>1052</sup>. Desde el punto de vista de Marías, lo más equilibrado sería buscar un canon no fijo, sino flexible, en el que realmente la persona humana como tal fuera lo esencial.

Otras consecuencias que puede traer esta mentalidad obsesiva por tres cifras exactas en cuanto a la corporalidad de la mujer serían: la eliminación de la naturalidad en la acción alimentaria, la pérdida de la dimensión social que conlleva el acto de comer, e incluso la incapacidad para valorar

---

<sup>1050</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, pp. 117-118.

<sup>1051</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, p. 118. En este sentido entendemos por qué un artículo que se refiere a consideraciones corpóreas o estéticas -si se quiere- esté incluido en un libro cuyo tema es la justicia.

<sup>1052</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, p. 118. Un tema muy interesante, estudiado en el artículo desde el punto de vista antropológico, es el hecho de que en este nivel parece haberse refugiado una especie de conciencia de culpa, que contrasta con la pérdida de culpa moral: "Es curioso que en una época en que no importa demasiado la culpa, en que se trata de eliminarla y de evitar la conciencia de culpabilidad, en un tiempo en que no se considera en general culpable el adulterio, ni la muerte de una persona mediante el aborto, en que tantas personas se esfuerzan por desvanecer los residuos de conciencia de pecado o delito por esos actos, la culpabilidad se refugie en pesar cinco kilos más de lo que establecen unas tablas médicas o estadísticas, mucho más imperativas que el Decálogo" (J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, p. 118).

los pequeños detalles, en los que no se descartan los pequeños placeres (entendido respecto de los alimentos o la comida, pero también a la conversación o a la compañía de otras personas), que suponen una cierta holgura.

Se puede considerar con realismo y una cierta dosis de humor la pérdida de todos estos elementos, que comprometen la vida humana misma, cuando la corporalidad se convierte en una obsesión: "Todo esto queda comprometido por la falta de naturalidad en el comer, por la tensión vigilante y sobresaltada, por la mirada sospechosa y previamente arrepentida que se dirige a las calorías que van pinchadas en el tenedor o traidoramente recostadas en la cuchara que se lleva a la boca"<sup>1053</sup>.

La solución sería, pues, la recuperación de la naturalidad en este proceso alimentario - siempre, claro está, contando con las necesidades personales de cada mujer en cuanto a constitución, actividad profesional y salud-, acompañado de un cambio de mentalidad social, que hiciera admirar la belleza no sólo en cánones demasiado estrechos, sino en la realidad humana de la que parte. Un ajuste de términos de este tipo significaría que cualquiera de las dimensiones de la vida humana toma como centro la persona misma:

"El mundo se ha llenado de hambrientos (y más aún de hambrientas) por libre decisión, bien que "inducida" por la medicina y la moda, aliadas por una vez. Ahora bien, ya que se hacen estrictas cuentas de calorías, háganse las demás; invéstiguese el nivel de felicidad, de comunicación, de placer, de efusión que esto lleva consigo; háganse tablas del malhumor [...] de la falta de complacencia en uno mismo; establézcanse estadísticas precisas de las psicosis de este origen. Y, hechas todas las cuentas, elíjase lo que parezca mejor; pero no antes"<sup>1054</sup>.

Como vemos, el tema de la belleza nos lleva mucho más lejos de lo que puede prometer en principio una consideración superficial. A esta luz podemos comprender su segura afirmación: "La importancia de la belleza en la persona femenina me parece difícil de exagerar. En mí es una idea muy arraigada, por razones profundas"<sup>1055</sup>. En último término, Marías ha desembocado en el valor civilizador de la belleza femenina.

---

<sup>1053</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, pp. 119-120.

<sup>1054</sup> J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*, p. 120.

<sup>1055</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 153.

### 8.5.3. Belleza y humanismo

Clásicamente, los temas de los que venimos hablando han quedado al margen de la reflexión filosófica a causa de la errónea idea de la persona que ha prevalecido durante siglos. Por esta razón, otro de los aspectos en los que Marías ha realizado una importante aportación a la antropología filosófica es la referida a la dimensión afectiva del ser humano y cómo esta faceta es fundamental si hablamos de un humanismo en sentido pleno; en numerosas ocasiones ha recordado que sorprende la escasez de términos que existen para referirse a esta faceta de la vida humana, que quizás revela una pobreza humana análoga.

En su filosofía se puede encontrar una investigación ciertamente original en *La educación sentimental*, una obra en la que explora esta dimensión a lo largo de la historia mediante la literatura y otras fuentes documentales. En esta obra ha puesto de relieve muy especialmente la relevancia de la belleza femenina como enorme potencial en este sentido: la belleza de la mujer -no sólo en el sentido de su cultivo, sino sobre todo de su estimación- se revelaría de este modo como el mejor índice de la educación sentimental de una época determinada.

Hablábamos en uno de los apartados anteriores de la importancia antropológica del rostro. Fijémonos ahora en su valor estético, porque Marías tiene importantes aportaciones al respecto, ya que la estimación de estos valores revela en el fondo el grado de civilización de una sociedad. En este sentido se refiere al significado del rostro femenino con el término "gracia": "Especialmente la belleza de la cara, que es supremamente inutilitaria. ¿Para qué sirve? Para nada. [...] Entonces, ¿por qué el rostro es algo que nos incita, nos atrae, nos entusiasma, nos enamora o bien lo contrario?"<sup>1056</sup>.

El filósofo utiliza esta palabra en los dos sentidos: 'gracia' en su acepción de ser 'agradable', 'grata', y también en su significado de gratuidad, de superabundancia, de un don gratuito. Desde este punto de vista, la belleza femenina es una realidad cotidiana pero no por ello menos apreciable o valiosa. En este contexto se puede entender la atribución del fenómeno de la gracia a la mujer: "Por eso, la mujer es -quiero decir, una vez más, tiene que ser- grata, agradable, y esa gracia es gratis, un don gratuito -una gracia- inestable e inseguro, casi milagroso"<sup>1057</sup>.

La impresión de este "regalo de sí" que constituye la belleza femenina produce de cara al hombre, una impresión de inverosimilitud, de fugacidad, que se opone a su gravedad constitutiva. La belleza como tal tiene un elemento de misterio, por su carácter intangible y no medible, pero a la vez presente y concentrado especialmente en el rostro, que influye de hecho en la educación sentimental.

---

<sup>1056</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 148.

<sup>1057</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 136.

De este modo, señala las grandes consecuencias que puede tener, o que ha tenido en otras épocas, como impulso vital para el hombre: "Es un hecho inmenso, aunque con extraña frecuencia olvidado, que la belleza, sobre todo -y no es un azar- femenina, ha sido una de las grandes fuerzas, uno de los más eficaces motores de la historia. [Es necesario tener en cuenta] el papel que la belleza ha tenido en la vida cotidiana de innumerables hombres, y por tanto, en la textura misma de la historia"<sup>1058</sup>.

La belleza se convierte así en "una fuerza interna, vivificante, que pone en tensión el rostro, en el cuerpo entero, en los gestos y movimientos"<sup>1059</sup> y tiene un sentido programático, porque expresa, como ya hemos visto, lo que la persona es y lo que quiere llegar a ser. Parecería que este significado personal es evidente, o tiene que serlo, y sin embargo, el pensador señala que no es así o no lo ha sido en muchas épocas de la historia y en este sentido ha analizado las raíces de este fenómeno.

### 8.5.3.1. Belleza y tópicos

En la captación y valoración de la importancia de la belleza femenina, se pueden encontrar dos obstáculos de base, que se dan sobre todo en épocas de crisis profunda del ser humano, como son la actitud del resentimiento y la de la lógica utilitaria; de este modo se da una inversión de los valores: la belleza femenina, que de por sí es un valor a admirar y a estimar, es considerada en estos periodos como rechazable, por un falso prejuicio, de que se trata de vanidad femenina o de superficialidad.

Esta actitud es claramente una manifestación del "hábito de odiosidad", por utilizar la expresión orteguiana; la posición de Marías se define más bien así:

"Ante los bienes que se reciben, ante su gratuidad, hay que responder con la *gratitud*. Y esta es activa, real: los dones se merecen y justifican al usarlos bien. La belleza es altruista: es para los demás, se ofrece a su goce; ante ella, el bien nacido siente gratitud. Me produce un escalofrío de espanto el descubrir *en algunos hombres* -entre mujeres es más explicable y menos grave- una inconfundible irritación ante una mujer particularmente bella. Si se ahonda, se descubren algunos de los más repelentes repliegues del alma humana"<sup>1060</sup>.

---

<sup>1058</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 243

<sup>1059</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 248.

<sup>1060</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 98.

Es más, llega a afirmar que nada justifica el descuido de la belleza femenina, que es un valor en sí misma y como portadora de otros valores, especialmente a tener en cuenta en un mundo en el que prima lo utilitario; es un *deber* para la mujer cultivar esta dimensión de su persona, sin dejarse llevar por opiniones como las examinadas más arriba: "Por eso, la belleza es un valor que ocupa un puesto insustituible, que no se debe deteriorar ni destruir. Ni siquiera por parte de la mujer misma, en nombre de nada. Los *sacrificios humanos* son profundamente repugnantes; se pueden sacrificar "cosas", pero no personas, ni nada personal. El sacrificio de la belleza por motivos religiosos me parece un grave error, dejando a salvo la posible buena intención con que se cometa. La mujer tiene el *deber* de la belleza: recibir la que le es dada, alegrarse de ella, acrecentarla, depurarla, ofrecerla a lo que es propio: la contemplación, la admiración"<sup>1061</sup>.

A estas últimas palabras quizás habría que añadir que es un punto de vista radicalmente distinto a la usual acusación de vanidad o de coquetería a la mujer, que sólo ha podido salir a la luz desde la comprensión plena de la persona que se encuentra en el pensamiento de Julián Marías. Quizás el sacrificio de la belleza en nombre de otros valores es uno de los aspectos de las formas de feminidad "francamente insatisfactorias" a los que aludíamos al comienzo de esta parte. Desde su punto de vista, es totalmente irrenunciable, porque es un elemento constitutivo de la forma de ser persona de la mujer.

Un segundo inconveniente para llegar a valorar la belleza femenina y saber ponerla en el justo lugar es la conciencia utilitarista reinante, que supone que los esfuerzos de la mujer en este sentido son superfluos e innecesarios -o aún más, gravosos económicamente-; es necesario, de nuevo, poner las cosas en su sitio, mostrando cómo este es un argumento superficial y excesivamente dominante de cara a la mujer -cuando es argumentado por hombres-, teniendo en cuenta que la realidad personal es mucho más importante que la realidad de otras cosas, por valiosas que sean:

"El utilitarismo o la "conciencia social" condenan también la atención, el tiempo, el dinero que la mujer dedica a su belleza. Parece bien que todo eso se dedique al arte, a lograr un objeto bello, o su exhibición y difusión. Los gobiernos dedican enormes sumas -es decir, el dinero de los ciudadanos, gusten del arte o no- a subvencionar a pintores, escultores, músicos, orquestas, museos. Está bien, pero ¿y si ese objeto es un *sujeto*? El pintor, el escultor, el músico, el actor, el cantante, justifican la dedicación y el dispendio: ¿por qué no la mujer? Más aún, teniendo en cuenta que por lo general es la propia mujer la que se encarga de realizar y costear el fomento de su belleza y no pide subvenciones

---

<sup>1061</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 98.

estatales para ello. No puedo evitar ver en la actitud dominante una manifestación de resentimiento, que conduce a una evidente inversión de valores”<sup>1062</sup>.

Marías, pues, en contra de opiniones superficiales o utilitarias, *defiende una inversión de esfuerzo y dinero de la mujer en su propia belleza*, porque a la larga, esto implica que el cultivo de este valor personal es un esfuerzo en el nivel de humanismo de la sociedad a la que la mujer pertenece.

Hay otros aspectos que muestran esta firme convicción maríasiana; por ejemplo, los referidos al maquillaje de la mujer. Hay un fragmento en las *Memorias* en el que revela cómo también en su caso hubo un momento de viraje mental, para llegar a considerar el valor antropológico que tiene el maquillado femenino, y a revisar viejos tópicos:

“A uno de estos [días nublados en el invierno madrileño] debo el descubrimiento del atractivo del maquillado. Mi padre era enemigo de él, por ser partidario de la verdad. “En una mujer pintada veo un impostor”, decía, aunque con buen humor, y yo creía que seguramente estaba en lo cierto. Pero una mañana, camino del Instituto, me crucé con una mujer, todavía joven pero no una muchacha, envuelta en un impermeable claro, creo que con capucha; había dejado de llover; iba pintada, y en el día brumoso resaltaban sus mejillas y sus labios rojos. La encontré muy atractiva y empecé a revisar los principios paternos”<sup>1063</sup>.

Un fragmento clarísimo, en el que señala cómo las convicciones paternas en este aspecto fueron sustituidas sin demasiada pena por la valoración del maquillaje femenino como un símbolo de la capacidad de la mujer de hacerse a sí misma, de expresar su yo íntimo en su exterioridad.

Y aún más, en el efecto positivo de esta belleza sobre la mente y la subjetividad masculinas. En un día gris, un rostro con encanto puede cambiar muchas perspectivas pesimistas.

### **8.5.3.2. *Make up* y proyecto**

Sobre el tema del maquillaje, también analiza Marías que en el siglo XX se ha producido un gran cambio: en otras épocas (mundo egipcio, cultura romana, Edad Media), el maquillaje significaba una ayuda a la juventud perdida, y la intención de la mujer consistía en que *no se notase*,

---

<sup>1062</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 98-99.

<sup>1063</sup> J. MARÍAS: *UVP*, p. 43.

es decir, ponía el maquillaje al servicio de la “naturaleza”. Pero en el siglo XX hay una nueva actitud, vitalmente revolucionaria. La mujer se maquilla y no oculta que lo hace. Esto significa algo nuevo: una afirmación de la no naturalidad del rostro femenino, que en ningún caso se puede interpretar como un engaño, sino como la expresión directa de que la *mujer no es natural*, sino un producto histórico, cultural, artístico. Recordemos una vez más la profunda afirmación orteguiana, al sostener que el hombre no tiene naturaleza sino historia, y que encuentra un nuevo campo de aplicación en este sentido.

En esta proyección e imaginación de sí un elemento decisivo es el espejo, ante el cual la mujer toma posesión de su realidad y de sus posibilidades. Ante el espejo, la mujer se imagina a sí misma *mejor* y realiza este proyecto mental sobre su rostro, mediante el cual expresa el quién que quiere ser. Existe, además, un paralelismo entre el espejo como creación de nuevas posibilidades como mujer y la mirada de los otros, que “pule” y hace consciente a la mujer de cómo es y de cómo puede llegar a ser:

“Si consideramos los tres términos hembra-mujer-dama, vemos hasta qué punto el espejo ha sido el fautor de esta evolución; la última de estas tres realidades, la “dama” -de la que habría no poco que hablar-, sería absolutamente inconcebible en un mundo sin espejos. La mujer consiste muy especialmente en realización de sí misma desde un modelo imaginativo y a través de una imagen de sí misma en el espejo, que es el instrumento mágico de esa realización -por eso el espejo ha sido siempre visto como algo mágico y dotado de misteriosas virtudes-. Por eso también ante el espejo no cabe mejor cosa que maquillarse, pintarse; si retenemos esta última expresión, más certera y sabrosa, tenemos que preguntarnos: pintarse ¿de qué? Ahí está el problema del “contenido” positivo del maquillado, del *make up*, ese peculiar “hacerse” la mujer, intencionada e intencionalmente, a sí misma. Eso que “se hace”, eso “de que se pinta”, es una *imagen*, que va cobrando virtual corporeidad en el espejo. Aparte de los espejos eventuales de las aguas quietas, el espejo primario son los ojos ajenos. Y no solo en la medida en que nuestro rostro se refleja en la pupila próxima, sino en cuanto nos vemos en la mirada que nos mira”<sup>1064</sup>.

El maquillaje revela una intención de la mujer de “hacerse” a sí misma mejor, de realizar sobre su rostro la imagen mental que ella tiene primero sobre sí, a la que puede contribuir, positiva o negativamente, la mirada de los demás sobre ella. En este sentido, tanto la mirada de ella sobre sí misma (en el espejo) como de los demás sobre ella puede causar una evolución *humana y de*

---

<sup>1064</sup> J. MARÍAS: *La imagen de la vida humana*, en: *Obras V*, p. 585.



*mentalidad*: desde la hembra como posible derivación del macho, a la que se contempla sólo en términos biológicos, hasta la mujer o dama, a las que se contempla como una forma de ser persona distinta a la masculina pero complementaria a ella.

### 8.5.3.3. Belleza y edad

Aún hay un detalle más del texto sobre el Marías joven ante la mujer maquillada que nos interesa, porque el filósofo ha vuelto sobre ello en otros libros; señala que se trataba de una mujer que no era excesivamente joven. Para Marías, la belleza de la mujer no demasiado joven es muy atractiva, porque se asemeja a la de una fruta madura; al igual ésta, el rostro de la mujer ya hecha ha acumulado mucha experiencia vital y tiene enorme sabor.

En este punto, entra un elemento nuevo, que es el tiempo (ya que es el que permite ver vivir a la mujer), al que normalmente se ha considerado como un destructor de la belleza femenina; la cuestión es si quizás sólo se ha tenido en cuenta el tipo de belleza secundaria, que sólo afecta a formas determinadas. Ya señalamos levemente este tema cuando nos referimos a Cervantes y su estimación de la belleza juvenil; también en el apartado del cine, mostrando cómo la presencia permanente de Greta Garbo en la pantalla hubiese enseñado a las mujeres a saber envejecer. En este aspecto, Marías supera la mentalidad reinante, aplicando la filosofía de la vida humana y la consideración de las distintas edades al transcurso de la vida de la mujer, para saber valorar cada una de ellas y que la mujer misma también se valore a sí misma en cada una de ellas<sup>1065</sup>. Normalmente, se ha identificado belleza femenina con juventud y ésta con el periodo de la vida que va hasta los treinta años; pero hoy en día ha sucedido una ampliación de los límites de la juventud y de la belleza, en parte gracias a la elevación del nivel de vida y a los nuevos campos abiertos a la mujer.

Siguiendo en este punto a Ortega, podemos afirmar que la belleza no disminuye con el paso de los años, sino que normalmente se incrementa y cambia de cualidad, porque va adquiriendo cada vez más un tono personal, que revela el quién que la persona es. Esto significa que a cada fase de la vida le corresponde un nuevo tipo de belleza, que la mujer tiene que aprender a incrementar y a valorar en su justo valor.

---

<sup>1065</sup> En este sentido, Marías ha hecho un intento ciertamente original por aplicar a la mujer la reflexión sobre las edades llevada a cabo por el admirable médico humanista Gregorio Marañón, quien las ha pensado sobre todo en términos masculinos. Cfr., por ejemplo: “El deber de las edades. Los deberes naturales y los deberes sociales”, en G. MARAÑÓN: *Ensayos liberales*. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1969, 5ª ed., pp. 71-114.

El problema principal para ello es en este caso la propia mujer, que normalmente no acepta el paso del tiempo y quiere permanecer en una edad (y un tipo de belleza) juvenil. Se produce entonces una distancia entre la pretensión anacrónica y la realidad, que puede producir una sensación de descontento de sí misma y de una cierta "injusticia", al experimentar que pierde involuntariamente algo de lo que le pertenece. La clave para saber valorar la belleza femenina también en estas fases sería un cambio de actitud de la propia mujer, que le llevasen a reconocer la realidad positiva de la vida humana en cada una de sus fases y a *saber instalarse* - claro está que proyectivamente- en su condición de la manera más adecuada posible. Sólo desde esta instalación se hace posible la espontaneidad mínima necesaria para la aceptación de sí y de la propia circunstancia. La belleza de la mujer madura es también valiosa y significativa:

"Si se tuviera claridad sobre estos asuntos -lo que es poco frecuente, porque son complejos, se les dedica escasa atención y el peso de los tópicos es enorme-, se encontraría que en muchos casos las mujeres que más atraen y complacen a los hombres no son muy jóvenes, que ejercen sobre ellos más fuerte impresión y atracción las que encierran, en su biografía y en su presencia corporal, en su belleza, una mayor riqueza, una acumulación de realidad humana femenina que no se puede improvisar"<sup>1066</sup>.

Por otra parte, el tiempo mismo permite ver a la mujer en distintos periodos de su vida y a lo largo de muchos años, de manera que se puede advertir cómo algunos elementos atractivos se van perdiendo, pero también que otros se ganan. La belleza en los distintos periodos se convierte así en una expresión de la maduración de la persona: "La vida va labrando la figura y el rostro de la mujer; en ellos transparece y se manifiesta su biografía. Y aquí llegamos al punto capital. Si esta es atractiva, si la mujer se ha ido depurando, enriqueciendo, madurando como una fruta, su belleza habrá experimentado en lo sustancial una intensificación"<sup>1067</sup>.

#### **8.5.3.4. Belleza y modas**

Hay un tema, al tratar la relación mujer- humanismo, sobre el que Marías ha llamado la atención con su mirada de analista social: la moda y los usos sociales, tanto por las consecuencias

---

<sup>1066</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 103. En este sentido puede ser iluminador volver sobre los textos de Azorín, que ya analizamos al hablar de las influencias literarias.

<sup>1067</sup> J. MARÍAS.: *La mujer y su sombra*, p. 104.

positivas como negativas que pueden producir en la mujer como persona y en el nivel humano de una sociedad. La moda como tal parte siempre de una innovación, de una ruptura con lo que normalmente se lleva o se dice. Su origen, normalmente, ha estado en pequeños círculos sobre todo protagonizados por aristócratas o artistas de vida irregular; las mujeres que se supone marcan la moda suelen ser independientes del uso y además no les importa llamar la atención o incluso la disonancia es buscada por sí misma como un signo de protagonismo.

Pero además de este grupo inicial con capacidad para influir en la mayoría, es necesario el reconocimiento de la masa, el asentimiento de ésta última al hecho de que esas personas pueden dictar la moda. La consecuencia de ello es que la moda se convierte en vigencia y que ejerce presión sobre la gran mayoría de las personas (aun cuando queda siempre la posibilidad de no someterse a ese dictamen o no reconocer esa supuesta autoridad dictada por algunos).

Pero la situación actual va más allá, porque hay una crisis de la moda entendida en este sentido, y esto significa, de cara a la vida personal de la mujer, una situación de sometimiento a un sistema de usos que se derivan de ideas y que en algunos casos resulta ser de una presión tan grande que la mujer no se atreve a no ir "a la moda", es decir, según lo que se dice o se lleva, según los modos sociales que se supone se deben adoptar. Esto implica que no puede actuar con libertad interior, y que se siente juzgada socialmente por lo que hace o por su manera de vestir: "las mujeres están sometidas a un sistema de usos derivados de ideas, de principios, con un tipo de vigencia expresa y muy rígida. Y eso no es moda"<sup>1068</sup>. No es moda, porque no es un "modo" de vestir o de comportarse, sino una imposición, que anula la libertad de la mujer.

Un ejemplo actual podría ser el referido a la forma de vestir de la mujer, en este aspecto, se aclara de antemano que no está exponiendo un gusto personal o que esté criticando una moda u otra; simplemente está escribiendo un hecho que se da y que afecta a la mujer, aun cuando ella misma muchas veces no es consciente del mismo:

"En este momento, las mujeres están sometidas a ciertos usos que no tienen que ver con la moda. Por ejemplo, el de los pantalones. No hablo de cuando se empezaron a usar normalmente, hace un par de decenios; ahora se usan más allá de la utilidad, del gusto, de toda moda posible, por otras razones. Hay cierto tipo de mujeres, sobre todo de ciertas edades, que *no se atreven a no llevar pantalones*"<sup>1069</sup>.

---

<sup>1068</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 109.

<sup>1069</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 109.

Con ello no quiere decir que la mujer no deba llevarlos, sino que sus palabras se refieren a que la presión social puede actuar hasta ese punto en la libertad de la mujer, y que eso no es un hecho positivo, porque la está coartando como tal mujer. La actitud correcta ante la moda sería quizás acogerla en lo que tiene de positivo, como novedad para la vida humana y como posible mejora de las posibilidades corporales particulares; en cierto sentido, la actitud sería más bien no *seguir* la moda o copiarla en todo, sino *dejarse inspirar* por ella para encontrar un estilo personal. Recordemos en este sentido la mujer selecta del texto orteguiano “En el Bar Basque”.

### 8.5.3.5. Los altibajos históricos de la belleza

En sus indagaciones históricas, Marías ha descubierto que han existido también periodos diversos en la actitud de la mujer hacia su propia belleza, que revelan asimismo altibajos en el nivel de humanismo de la sociedad: hacia 1960 hay un extraño desprestigio de la belleza, hacia 1960 hay un intento de negar la belleza o disimularla; antes de 1976 reconoce una actitud de dejadez por la belleza y a partir de la generación de 1976 se produce una reacción de la mujer ante esa actitud de rencor contra la excelencia, contra la complacencia en lo inferior y la hostilidad a la mujer como tal.

También a partir de 1979 ve una actitud de recuperación en Estados Unidos. La recuperación de la belleza es un signo de esperanza por sus consecuencias humanizadoras, ya que las mujeres “empiezan a atreverse a ser mujeres con todos sus atributos y posibilidades”<sup>1070</sup> y esto conlleva “que el mundo entre en una fase más inteligente, más noble, más intensa que la que acaba de terminar”<sup>1071</sup>. Indudablemente esta afirmación es más cierta aún hoy día.

En realidad, el siglo XX occidental es visto en su conjunto, a pesar de sus subidas y bajadas, como un fantástico progreso, en lo que se refiere a la elevación estética, y, en el nivel profundo que estamos analizando, como reflejo de una civilización compleja y madura: “Nunca tantas mujeres han alcanzado el nivel medio de belleza y atractivo logrado por las de nuestro tiempo, y aunque en otro grado y con caracteres distintos, algo semejante habría que decir de los hombres”<sup>1072</sup>.

Hemos hablado en este capítulo de la educación sentimental, de la estimación de la belleza, de la moda; en todo ello hemos podido ver cómo Marías, al conceptuar la evidencia sobre sus propias vivencias en relación con la mujer, llega a conclusiones decisivas sobre el humanismo de una

---

<sup>1070</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 153.

<sup>1071</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 153.

<sup>1072</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 232.

sociedad. Cuando se considera a la mujer como persona femenina, en consecuencia, no se puede dejar de lado la dimensión estética y la importancia que ésta puede tener para su felicidad peculiar. En este punto concreto, el pensamiento de Marías muestra que es más bien la mentalidad del hombre la que debe cambiar.

Es más, hace ver que, cuando el hombre se hace sensible a estos valores y se hace capaz de captar estos matices, es decir, cuando practica la razón vital en este aspecto, *es su humanidad masculina la que llega a ser más plena*; el filósofo ha llamado la atención sobre la valoración de la belleza, porque es uno de los factores que más contribuye a educar afectivamente al hombre, ya que le hace escoger, y pasar de una atracción indiferenciada hacia muchas mujeres, a un proceso de enamoramiento o de amistad personal, cuando no de reacción y de encuentro consigo mismo y con su núcleo último:

"La belleza es uno de los factores más importantes [...] de la educación sentimental, hasta el punto de que en una de sus dimensiones casi se reduce a la interpretación y estimación de la belleza. Gracias a ella se produce la humanización del impulso sexual, desde la mera biología hasta la forma superior del amor. [...] Se puede medir el estado de la educación sentimental de un grupo humano por su actitud ante la belleza, su capacidad de percepción, su valoración, su elaboración literaria o artística. Y dentro de cada forma social esta consideración puede extenderse a las personas individuales"<sup>1073</sup>.

Esto significa que el aprecio que una persona o grupo tenga hacia la belleza de la mujer revela cuál es la potencia de amar que tiene; por eso es un elemento decisivo el cultivo de la misma, ya que en ella *aumentan las posibilidades de valoración de la mujer como tal*. La valoración de la belleza de la mujer es un claro indicador de la estimación de lo humano.

## **8.6. La mujer es “la persona que tiene una vida femenina”**

El error intelectual que impide ver a la mujer como persona estriba en que, en muchas ocasiones, las ideas vigentes sobre la mujer no proceden directamente de ella, de la teorización sobre la propia evidencia, sino que han sido producidas (y difundidas) por hombres con intereses manipuladores, con lo cual, incluso la propia mujer termina por estar invadida por una gran cantidad

---

<sup>1073</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 249.

de ideas que no son propias y que la despersonalizan. Ya hemos hablado del peligro que tienen las teorías hechas a priori, a las cuales se ajusta, incluso forzosamente, la realidad.

En este contexto "sería interesante investigar el origen de las ideas que circulan sobre la mujer, y que pueden ser adoptadas por un gran número de ellas; creo que se comprobaría la procedencia masculina de la mayoría"<sup>1074</sup>. O también, un rasgo preocupante por lo que implica de manipulación de la realidad personal de la mujer: "Habría que preguntarse en serio quiénes están haciendo la realidad histórica de la mujer de fines del siglo XX. En serio, y no sin inquietud"<sup>1075</sup>. La verdad de esta afirmación es patente, y en unos ámbitos más que en otros, por ejemplo, en la moda, y en el intento de difundir un modelo de mujer superficial, para quien sólo cuentan las apariencias.

¿En qué consiste entonces el modo de ser persona de la mujer? Vistos los elementos antropológicos anteriores (la mujer es uno de los dos modos posibles de ser persona, alguien corporal, con una estructura empírica determinada, en la cual la belleza tiene un sentido fundamental, que está remitida al hombre -igual que el hombre está remitido hacia la mujer- y que cuenta con una pluralidad de trayectorias en sentido biográfico), la mujer resultaría ser "la persona que tiene una vida femenina".

Hemos visto cuál es el significado de 'vida' en la filosofía de Ortega y Marías, la ocupación incesante del yo con su circunstancia, en la cual el yo es un proyecto inacabado que se autoperfecciona teniendo en cuenta su factor de irrealidad constitutiva. Vivir es "lo que hacemos y nos pasa", un paso más y encontramos que este hacer y padecer es ya masculino o femenino, porque tiene que ver con nuestro más profundo yo, con el yo como proyecto.

Algunos elementos de este modo sexualmente femenino de vivir, a modo de ver de Marías, son la atención a la propia intimidad que se traducen, paradójicamente, en el cuidado de la apariencia corpórea, esto es, en el cultivo de la belleza. Al ser la mujer un alguien corporal íntegramente femenino, su modo de encontrar e interactuar con la circunstancia es también femenino, en este sentido podemos hablar de la razón vital femenina, de una inteligencia de mujer. Interesantes son también sus reflexiones sobre el fenómeno del pudor, entendido como lo que *rezuma* de esa capacidad de interioridad y que a la vez provoca, es decir, *pro-voca*, literalmente "llama hacia delante", invita al descubrimiento progresivo.

---

<sup>1074</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 65.

<sup>1075</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 23. Por supuesto, esta pregunta no sólo es aplicable a ese periodo histórico.

En la mujer Marías ha visto -con una lectura ciertamente novedosa de la metafísica de Aristóteles- realizada la posibilidad de la máxima actividad que se puede encontrar en el dios aristotélico: el ser capaz de mover sin moverse. Asimismo, su atención progresiva ha hecho ver el carácter extremadamente humano de la mujer, que le lleva a desarrollar el ensimismamiento como capacidad de estar y ser dueña de sí misma; y otros elementos ligados a una inteligencia y acción relacional, que se traducen en la capacidad de acogida, hospitalidad, capacidad de envolver a otros sin dejar de estar en sí misma; finalmente, la forma peculiar de estabilidad y fortaleza, cuya mejor forma de expresión es el "sosiego". Vamos a detenernos en estos aspectos, para entender la forma de ser persona de la mujer.

### **8.7. Opacidad y transparencia: la mujer es un misterio con posibilidad de comprensión**

La mujer, por ser persona, es un entramado único de opacidad y transparencia. Toda persona es opaca por ser dueña, en último término, de su intimidad; siempre cabe un último reducto de libertad, en el que la persona toma sus decisiones radicales y que no puede ser invadido por nadie. Ni aún en el caso de que la conducta externa de una persona fuera vigilada 24 horas diarias se podría decir que "controlamos" a la persona, porque siempre queda este recinto último del alguien, que es opaco al exterior. Es lo que Ortega ha denominado el "fondo insobornable", donde justamente se labra el grado de autenticidad personal.

Esta opacidad, el hecho de que no podamos acceder a la interioridad completa del otro, está relacionada con el ensimismamiento, esa espléndida capacidad humana frente al animal, que es radical alteración -porque está en lo otro, lo que es "alter"- . Desde el punto de vista de Marías, esa condición se reafirma aún más en la mujer: "El hombre tiene un "sí mismo", un *chez-soi*, una interioridad o mundo interior donde suele residir, de donde sale al mundo "exterior" [...]. Pues bien, esa condición diferencial de la mujer, esa propensión a la interioridad, la hace más humana, ejemplarmente humana"<sup>1076</sup>.

Aún más, esta capacidad humana del ensimismamiento como ámbito de la autenticidad es relacionada en Marías no como cerramiento de la persona sobre sí, sino más bien como apertura a la realidad: "Esa retirada o retiro en sí misma en que la mujer consiste -aunque esto no quiera hoy

---

<sup>1076</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 169.

reconocerse- precisamente para abrirse a la realidad y acogerla hospitalariamente -desde el hijo alojado en la interioridad de su cuerpo hasta el mundo exterior transformado en “casa”, esa clausura [entendido como lugar cerrado, en el que no puede penetrar cualquiera] desde la cual llama y a cuya puerta hay que llamar para que se abra, esa distinción y selección constante, en todo momento, aún en las mejores condiciones, no sólo cuando los hechos obligan a ello, todo eso no es inteligible más que en la perspectiva de esa activa, compleja, aceptación de la realidad”<sup>1077</sup>.

De manera que la capacidad femenina para instalarse interiormente en un ámbito que el filósofo ha denominado “la verdad de la vida” está relacionada sobre todo con su interioridad, y más aún, con su intimidad: “Por eso [la mujer] es “interesante”, invita a alcanzarla y retenerla, para ver “cómo es por dentro”, ya que su realidad, en lugar de manifestarse abiertamente, está oculta, celada, negada, en forma de interioridad en su grado superlativo: intimidad”<sup>1078</sup>.

Pero a la vez la persona es un ser “transparente”, comunicativo, capaz de ser comprendido por otros. El mismo Ortega señalaba que el propio cuerpo es un fertilísimo campo expresivo donde se emiten las más variadas señales que denotan la interioridad de la persona. La persona femenina que resulta ser la mujer es también una mezcla de opacidad y transparencia, lo cual ha sido interpretado por Marías como un arcano, un misterio hasta para sí misma.

La mujer es contemplada, entonces, como un *misterio con posibilidad de comprensión*: misterio por la intrínseca opacidad de la persona; con posibilidad de comprensión por la revelación de la misma y por la complementaria razón masculina, que hace el esfuerzo de preguntarse por la otra forma de ser persona. El acercamiento más fructífero parece ser la concreción, es decir, desde la experiencia singular continuada, reiterada, y desde la experiencia íntima, desde la comprensión de los proyectos. Por eso se hace necesario, al acercarse a la mujer, dos elementos decisivos: por una parte la *imaginación*, que va más allá de la mera percepción y que tiene mucho que ver con la empatía y con la actitud de comprensión-amor orteguiana; por otro lado, la *convivencia*, que permite conocerla en la cotidianeidad y en su ser personal auténtico: “Cuando esto ocurre [penetrar en el ámbito de serenidad de la mujer] se siente algo parecido a haber penetrado en una región de clima distinto del masculino, más acogedor y donde las cosas son más verdaderas. Por eso esta experiencia significa un extraño enriquecimiento, a la vez estímulo y sosiego, una proximidad mayor a lo que merece llamarse “la verdad de la vida””<sup>1079</sup>.

---

<sup>1077</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 170-171.

<sup>1078</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 137.

<sup>1079</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 68-69.



Si ese clima distinto, en el que todo es más verdadero y acogedor, se puede resumir en pocas palabras, éstas podrían ser *sensibilidad por lo humano*, que se manifiesta en la capacidad para conocer a las personas en lo que tienen de único e irrepetible, en la acogida sin criterios utilitarios, en la estima sin prejuicios y en la generosidad hacia sus necesidades. Evidentemente, esta actitud puede existir también en hombres, pero como *clima habitual*, Marías sostiene que es más bien una especialidad de la mujer, porque ésta tiene una mayor capacidad para mantenerse en él y hacerlo extensible a otros. Y que esta forma de tratar con lo humano es, en último término, una consecuencia de una forma de instalación en la realidad compleja y abierta<sup>1080</sup>.

---

<sup>1080</sup> Incluso muestra que cuando la mujer renuncia a tener esta forma de instalación en su realidad sexuada, produce una disminución de la valoración masculina: "Cuando la mujer es menos deseable llega a ser menos necesaria; cuando lo es sólo fragmentariamente, o de manera discontinua, resulta menos permanente y perdurable; y, por tanto, más fácilmente sustituible que cuando significa una necesidad total, global, procedente del último centro de la persona. Una cosa es necesitar algo de una persona, de la mujer, en este caso, otra es necesitarla a ella" (J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 78).

## 9. El estar de la mujer: superando el tópico de la pasividad de la mujer

El ensimismamiento como capacidad humana está presente tanto en el hombre como en la mujer, porque procede de la peculiar instalación de la persona en su circunstancia, teniendo que hacerse cargo incesantemente de ella. En este sentido, analiza el significado del verbo que corresponde a esta instalación: "El *estar*, como posibilidad humana, pertenece al varón y a la mujer; pero cada uno "está" de una manera, y ser hombre o mujer consiste muy principalmente en una u otra manera de estar"<sup>1081</sup>. Marías sostiene de forma enérgica que este ensimismamiento es normalmente más logrado en la instalación personal femenina: "El hombre tiene un "sí mismo", un *chez-soi*, una interioridad o mundo interior donde suele residir, de donde sale al mundo "exterior" [...]. Pues bien, esa condición diferencial de la mujer, esa propensión a la interioridad, la hace más humana, ejemplarmente humana"<sup>1082</sup>. Ya en la *Antropología metafísica*, el filósofo había llamado la atención sobre el ensimismamiento, la capacidad de estar en sí misma, como una parte de la pretensión o vocación vital femenina:

"La mujer es la inventora del interior, del *chez-soi*, del hogar en que se refleja su condición íntima. El quedarse de la mujer es primariamente un "quedarse en casa" que quiere decir quedarse en sí misma, ensimismarse. Las metáforas de la clausura han sido los grandes elogios de la mujer: en el *Cantar de los Cantares*, *hortus conclusus*, *fons signatus*, huerto cerrado, fuente sellada. La mujer "llama al varón", hasta lo provoca, pero se retira y esconde, se encierra, y el hombre tiene que llamar a su puerta, con la esperanza de que la mujer le abra y lo deje entrar, le permita penetrar en su intimidad"<sup>1083</sup>.

Y esta capacidad de la mujer, cuando es cultivada conscientemente, revierte asimismo sobre el hombre, de manera directa o indirecta: "Si nos acercamos a la mujer, encontramos un ámbito, un ambiente si se quiere, de serenidad, elementalidad, profundidad. Cuando escapa a la trivialidad -en la que puede caer- produce una impresión de *seriedad* que rara vez se encuentra en el hombre. Y no se olvide que la seriedad es el atributo capital de la vida"<sup>1084</sup>.

---

<sup>1081</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 171. Sobre el profundo contenido filosófico de este verbo, se puede consultar mi artículo "El español como lengua filosófica", publicado en la Revista argentina *Persona*, nº 17, agosto 2011, y disponible en: [http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17\\_lenguaje2\\_0.pdf](http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17_lenguaje2_0.pdf)

<sup>1082</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 169.

<sup>1083</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 138.

<sup>1084</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 62-63.

Evidentemente, para la realización de la mujer existen siempre peligros: se puede caer en el riesgo de la trivialidad, pero si es capaz de crecer como persona, puede aportar al hombre una visión de la vida que él por sí sólo, en la mayoría de los casos, no es capaz de conseguir. Porque "la imagen de lo real que se ha ido decantando en el alma de la mujer era más verdadera y consistente, menos menesterosa de rectificación, más coherente y profunda"<sup>1085</sup>. Esto sucede porque en parte la instalación de la mujer está basada en la realidad estable, que le proporciona esta serenidad inequívoca (mientras que el hombre estaría más pendiente del aspecto variable de la vida).

Pero no debe entenderse este ensimismamiento del que venimos hablando como un estar en sí misma y ausente de su entorno; no es un estado pasivo, sino que más bien debe comprenderse desde las categorías que venimos viendo como propias de una correcta comprensión de la persona: una instalación proyectiva, un estar abierto. Buytendijk lo ha denominado "nostridad", en el sentido de que se refiere a un estar en sí misma y a la vez en lo otro o los otros<sup>1086</sup>. Por ello, Marías hace notar cómo la mujer sabe compaginar la actitud de la serenidad y el estar en sí misma con la actividad cotidiana: "La mujer puede estar en sí misma -en lo decisivo, ensimismada- mientras hace innumerables cosas, sobre todo las que afectan a la vida cotidiana, sin que ello perturbe su estabilidad, su reposo interior"<sup>1087</sup>.

Es interesante esta capacidad de la mujer de estar en sí misma porque, a modo de ver del filósofo, le hace estar más cerca de la verdad de la vida y más lejos de un "estado de error", una situación mental en la que la persona se obstina en permanecer, pero que no corresponde a lo que la realidad es. Este estado, según opina el filósofo, sucede más en el hombre por el interés -a veces desmedido- sobre lo que pasa, mientras que la mujer, al atender más a la realidad permanente, no se deja caer en ese estado, o es más capaz de salir de él. Gracias a esa capacidad de interiorización, la mujer presenta en muchas ocasiones mayores grados de autenticidad vital que el hombre, y esta realidad es aplicable a su apertura originaria a la realidad, tanto en el sentido de la maternidad como en el de la amistad o de la relación intelectual con el mundo.

La capacidad humana de un ensimismamiento activo tiene además otra favorable ventaja, porque es el fundamento de la capacidad de compañía que puede ofrecer la mujer: al estar en sí misma pero a la vez abierta a la circunstancia, en la que entran también otras personas, la mujer puede aportar un auténtico apoyo humano y no una mera coexistencia. En la mujer se puede dar

---

<sup>1085</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 66.

<sup>1086</sup> Cfr. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 285.

<sup>1087</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 67. En este texto se puede leer además un sólido apoyo por parte de Marías al hecho de que la mujer pueda compaginar su faceta de intelectual con su dedicación a otros aspectos, como la vida familiar.

plenamente la experiencia del "estar con", es decir, de compartir plenamente otra forma de humanidad -cuando previamente ella ha cultivado su interioridad-: "Estar, propiamente *estar*, solamente se puede con una mujer; con el hombre se puede *estar haciendo* diversas cosas; pero la condición para que realmente se pueda realmente estar con una mujer es que ella empiece por estar en sí misma"<sup>1088</sup>.

Desde este punto de vista, la mujer que ha conseguido ese equilibrio interior es la que proporcionaría el apoyo necesario para que el hombre pueda llegar a ser también más auténticamente él mismo; la mujer es contemplada entonces como una posibilidad de estabilidad y estabilización: "No sería mala definición -parcialísima, claro- de la mujer decir que es *donde se puede estar*. La mujer tiende a "acampar", a *quedarse*. [...] Si nos atrevemos a aplicar a la mujer otro adjetivo extraño, a extraer las últimas consecuencias de su carácter hospitalario, diremos que es *habitable*"<sup>1089</sup>.

Estas afirmaciones cobran un valor decisivo en una cultura de la rapidez y de la eficacia, en la que ya no se valora a la persona por lo que es, sino por su productividad. Por eso la mujer, gracias a esta capacidad, es un contrapeso a la tendencia actual de catalogar a las personas mediante criterios cosistas. Con su *habitabilidad*, la mujer se revela como especialista en las relaciones humanas, que requieren tiempo y dedicación; esas dos capacidades se expresan exteriormente en el hecho de que la mujer es capaz de construir para sí y para los demás un lugar habitable donde desarrollar su vida. De esta manera, Marías contempla la habilidad especial de la mujer para hacer de la vivienda un lugar humano, con lo cual la casa ya no es un mero hábitat, sino que se convierte en un *espacio humanizado para la vida y la intimidad*, rasgos específicamente personales.

Con la agudeza que le caracteriza, señala la doble dimensión de la casa, que en último término vendría a reflejar el carácter abierto del ensimismamiento femenino: "Una casa es ciertamente un *dentro*, pero *abierto*: en ella se puede entrar, se puede estar y permanecer, pero es esencial que se pueda *salir* de ella"<sup>1090</sup>.

Se hace entonces necesario, a la luz de estas consideraciones sobre el estar, una revisión de viejos tópicos sobre la pasividad de la mujer. Desde el supuesto de una naturaleza fija existente para la mujer, se ha considerado que es una propiedad suya la pasividad frente a la supuesta dinamicidad masculina; pero este supuesto atributo de la mujer, en los textos que el filósofo dedica a esta cuestión, está en relación más bien con la capacidad de mover, al modo como Aristóteles predica la

---

<sup>1088</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 68.

<sup>1089</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 171.

<sup>1090</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 174.

capacidad de mover sin ser movido del motor inmóvil. Es decir, atribuye a la mujer un modo de actividad que va más allá del dinamismo físico.

Esto significa que es necesario superar el viejo error intelectual de una actitud pasiva de la mujer, frente a una supuesta actividad del hombre; considerando la aplicación del texto aristotélico, se puede deducir la existencia en la mujer una forma *distinta* a la del hombre de poner en acción y ponerse ella misma en acción también. De hecho, se puede encontrar un argumento que desmiente este tópico directamente:

"Durante siglos, el supuesto era que la mujer ve al varón "asexualmente", y el varón a la mujer "sexualmente": dos falsedades insostenibles. Como siempre ocurre, con algún fundamento: el uso inveterado que atribuía la iniciativa al hombre, la infrecuencia de la presencia de la mujer, la dificultad del trato con ella, sobre todo, cercano y a solas. El hombre, ante la mujer, "debía" reaccionar deseándola sexualmente y procurando conseguirla; la mujer "debía" no enterarse o defenderse, huir o resistir. Se suponía el carácter "inflamable" del hombre, que se descartaba en la mujer o se consideraba excepcional o anormal"<sup>1091</sup>.

Es decir, a modo de ver de Marías, este paradigma de comportamiento, que quizás se generalizó en otras épocas, es muy poco realista, especialmente a partir del siglo XX, en el que la mujer está presente en todas partes y las pautas de su comportamiento se han ampliado en gran medida.

Del texto aristotélico se desprende que el que desea depende de lo deseado, y esto, aplicado a la relación hombre-mujer, significa que cuando el hombre desea, establece un vínculo de dependencia hacia ella. Pero además se podría señalar que ser deseado, como es el caso de la mujer, no es una forma de pasividad, sino que significa justamente lo contrario: "Es la forma máxima de actividad, que podemos llamar *atracción*. Es lo que corresponde a la mujer, que "atrae" al hombre, lo hace desearla, lo "llama". ¿Hay algo más activo?"<sup>1092</sup>.

De aquí se deduce que la capacidad de atraer de la mujer revela una estructura dinámica, que es totalmente opuesta a la pasividad. Se impone, por tanto, una superación del esquema *hombre activo/ mujer pasiva*. La mentalidad común expresa este tópico en dos opciones igualmente erróneas: la igualdad de reacción deseante y la pasividad de la mujer, es decir, considerar que la mujer "desea menos". La posición de Marías no se identifica con ninguna de las dos; su parecer va más en la línea

---

<sup>1091</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 44.

<sup>1092</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 75-76.

de considerar que la mujer desea de un modo *distinto* al hombre: "La mujer, normalmente, desea cuando es deseada. Reacciona al deseo del varón, o con más exactitud, al varón deseante, porque su respuesta se refiere a la persona del hombre"<sup>1093</sup>.

Pero sí se podría encontrar, según esta lógica, en la que la mujer es capaz de mover al hombre, sobre todo afectivamente, una cierta oposición: la capacidad de mover contrasta entonces con su propia estabilidad, con su dimensión estabilizadora. Podría parecer que son dos facetas contradictorias -de nuevo, dos aspectos, como en los textos correspondientes al capítulo de Ortega-: mujer huidiza, evasiva frente a mujer estable, protectora. Pero ambas facetas se concilian porque nacen de la misma fuente: la intimidad de la mujer. "La mujer huidiza, evasiva, elusiva, que parece estarse yendo, que arrastra e incita al hombre y lo lleva lejos y hacia lo alto, acaba por *quedarse* en alguna parte y echar raíces. [...] El *quedarse* de la mujer es primariamente un [...] quedarse en sí misma, *ensimismarse*"<sup>1094</sup>.

Sin embargo, existe una diferencia en el ensimismarse de la mujer frente al del hombre. En éste se reduce a un acto, normalmente consciente, mientras que en la mujer es una actitud habitual, estable y segura, de estar en sí misma: "Lo que en el hombre es más bien un acto vectorial, en la mujer es una instalación, por eso mismo menos perceptible"<sup>1095</sup>. De manera que incluso en el estar en sí mismo se puede encontrar una diferencia entre hombre y mujer, porque es una determinación metafísica, que está influida por la condición sexuada: "El *estar*, como posibilidad humana, pertenece al varón y a la mujer; pero cada uno "está" de una manera, y ser hombre o mujer consiste muy principalmente en una u otra manera de estar"<sup>1096</sup>.

El estar de la mujer tiene las siguientes notas: es de carácter sedentario (en Marías, como vemos, este término tiene la connotación de un *estar activo*); puede ser entendido como la aptitud para acampar y crear un interior; y está marcado por una actitud expectativa y eligente. De aquí proviene la definición del estar como "singular actividad aparentemente pasiva"<sup>1097</sup>, en la que la mujer se instala y desde la cual está abierta a la realidad, que es la forma originaria de la inteligencia. Como peligros a la estabilidad de la mujer, se podrían señalar la prisa en volcarse hacia fuera sin contar con la cristalización de la personalidad, y de la superficialidad, que impide a la mujer estar en sí misma y sumergirse dentro de la seriedad de la vida.

---

<sup>1093</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 75.

<sup>1094</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 138.

<sup>1095</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 67.

<sup>1096</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 171.

<sup>1097</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 171.

Cuando la mujer ha podido hacer esta experiencia en sí misma de la serenidad y la seriedad, es cuando se transforma en una persona con la capacidad de ser- con; el pensador holandés Buytendijk, se refiere a ello en la obra que ya hemos citado con la denominación de "nostridad", como un modo de existencia que no pretende ninguna ventaja, sino sólo un recíproco dar y recibir (frente al hombre, que llegaría a sí mismo al aceptar resueltamente las responsabilidades, al aprehenderlas y acometerlas). Ese modo de existencia como co-existencia, que engloba al otro a la vez que a sí misma, es desde su punto de vista la fuerza que dondequiera y en todo tiempo hace surgir en la cultura lo que está escondido, lo delicado, frágil, lo germinante<sup>1098</sup>.

Y esta capacidad de apertura, implica también una relación especial con el propio cuerpo: al estar dispuesta a acoger la existencia de otros seres humanos en la propia, la mujer experimenta a la vez la vivencia de estar-en-sí-misma y de estar-en-otro.

La mujer, al replegarse sobre sí misma y de hacer que su personalidad llegue a "cristalizar" desarrolla una cualidad como la fortaleza, que es ejercida de modo diferente a la fortaleza masculina, y que está revestida de sosiego<sup>1099</sup>.

Es decir, según la posición de Marías, la mujer es más consciente que el hombre de la radical inseguridad de la vida y de que ésta es un bien valioso, pero limitado. Por lo tanto, referirse a este término nos estaría introduciendo a un nuevo tema en la antropología filosófica, que es el de la sabiduría de la mujer, que en términos de la antropología de Marías se ha denominado *razón vital femenina*.

---

<sup>1098</sup> Cf. F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 336.

<sup>1099</sup> Marías se refiere también, en relación con la serenidad y el sosiego, a la actitud de la resignación, que en su pensamiento vendría a significar en último término la aceptación de la realidad y lejos de connotar una actitud estoica, tendría que ver en último término con la confianza. El vocablo está tomado en el sentido de la "entrega voluntaria que uno hace de sí poniéndose en manos de otro", según la definición del término en el *Diccionario de la Real Academia Española*. El término 'resignar' proviene del latín, y significa literalmente "entregar o devolver". Por lo tanto, si hacemos el ensayo mental de despojar a este vocablo de su carga negativa e intentamos hacerlo resonar con la mente de Marías, sonaría más bien a: "actitud que lleva a aceptar la inseguridad de la vida, y que por lo tanto es un signo de responsabilidad vital y de fortaleza".

## 10. Razón vital femenina

‘Razón’ es definida en Marías como la “aprehensión de la realidad en su conexión”, pero si tenemos en cuenta que esa aprehensión depende de un *alguien*, podemos concluir con toda evidencia que la razón misma está afectada por la condición sexuada y por el hacer humano en vista de motivos.

La razón vital femenina, por supuesto, ha existido siempre, aunque haya sido puesta en duda muchas veces por el hombre -por el simple hecho de que no coincide con la forma de razón vital masculina-, cotidianamente ligada a la casa, a las relaciones familiares y a la elaboración de un lugar habitable. Al contrario de lo que se suele pensar, Marías ofrece maneras nuevas de ver las cosas también en este sentido, ya que se ha solido dar por supuesto que en sus ocupaciones domésticas, la mujer *no piensa*; su posición, por el contrario, es que la fabulosa organización del hogar y de la familia en gran sentido -la familia (gran familia de muchos miembros y varias generaciones) más criados- en otras épocas ha requerido de un permanente uso de la razón. Aún más, su opinión es que esta forma de razón ha sido un constante contrapeso a la razón abstracta del hombre porque la mujer ha sabido aplicar diaria, permanentemente, su racionalidad propia en el ámbito de lo privado, también con su maternidad:

“La mujer asiste íntimamente a un espectáculo único: el de la *personalización*. Es una forma de sabiduría, que ha corregido siempre el pensamiento abstracto del varón y lo ha enriquecido enormemente, cuando el hombre ha sido lo bastante inteligente para darse cuenta y aceptarlo. La mujer -y esto tiene inmediata conexión con ello- se ha pasado la vida ejecutando operaciones *reales* y controlables, de resultados inmediatos; ha tenido que responder pragmáticamente de los efectos. Los alimentos han de estar bien cocidos, las camas han de permitir dormir en ellas, la ropa ha de estar limpia, la casa ha de ser habitable, el niño tiene que ser alimentado, acallado, consolado, dormido, educado. No se puede hacer todo eso *estúpidamente* -como se ejercen tantas actividades y profesiones, entre ellas las “superiores”-, porque la consecuencia inmediata de ello es el fracaso; más aún, el infierno”<sup>1100</sup>.

---

<sup>1100</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 193. Evidentemente, este texto ha sido mal leído por algunas feministas radicales, quien han interpretado que la posición de Marías es: “la mujer debe dedicarse *exclusivamente* a estos menesteres”; nada más lejos de la intención del autor, como demuestra el resto del libro. Este fragmento, por el contrario, es *pro-woman*, ya que se trata de una muestra de que la racionalidad vital femenina ha existido siempre y se manifiesta en el obrar de la mujer. El trabajo en casa es *una* de las facetas en las que esta razón de mujer se hace patente, *pero no la única*.



Y, sin embargo, por supuesto, esto no significa que la mujer quede relegada al ámbito de lo doméstico, sino que lo que está defendiendo Marías es algo mucho más profundo y, claro está, mucho más inteligente: *la mujer, con su forma peculiar de tratar con la realidad, es capaz de ejercer esa forma de razón vital femenina no sólo en el ámbito de lo privado*, el reto humano está en que ambas facetas *le den felicidad*; lo que hay que conseguir es que ni la mujer se agobie cuando tenga que estar en casa ni que se deje alienar o se aburra cuando trabaje fuera. El objetivo a conseguir sería más bien que tanto cuando está dentro de casa como fuera sea capaz de actuar libre, maduramente, desde su fondo de mujer. Y que ambas facetas le ayuden a crecer como persona.

Marías ha sido consciente, porque lo ha visto en primera persona, cómo desde el siglo XX, la razón vital femenina está ligada también a la actividad profesional. A todas, pero muy especialmente a las que tienen que ver con elaboración de la cultura, es decir, con las mujeres intelectuales ya que en ellas, en nosotras, se ve de una manera más patente el cultivo de la razón vital femenina.

Al tratar la cuestión de las mujeres inmersas en el hacer cultural, el filósofo expresa que las mujeres intelectuales a veces se ven en una disyuntiva interior, que queda a su talento solucionar: por una parte están accediendo a una cultura hecha por hombres, que por ser humana, es comprensible también por la persona femenina; pero por otra sienten que no es esa la manera en la que ellas mismas harían cultura. Si son mujeres con capacidades intelectuales reales, han de ser capaces de hacer cultura, de civilizar, *como mujeres*. Si no lo son, quizás sepan mucho y sean capaces de hablar de muchas cosas, pero no enriquecer la intelección de lo real, porque se despojan de algún modo de su valiosa condición de mujeres.

Lo que sería realmente deseable es que las mujeres intelectuales *hagan cultura como mujeres* y esto significa pensar los problemas desde sí mismas (desde nosotras mismas) y buscarles soluciones poniendo en práctica la razón vital de mujeres. Por supuesto, teniendo en cuenta, como ha hecho la mujer a lo largo de la historia, la razón vital masculina.

En este sentido son enormemente interesantes los escritos en los que habla de la razón vital femenina propia de la mujer que él tuvo más cerca y a la que mejor conoció, su mujer, porque en ellos se hace patente cómo es imprescindible para el hombre -en definitiva para la humanidad-, contar con la forma de la mujer de ver las cosas. Por ejemplo, así se refiere a tres articulitos escritos por su mujer, incluidos posteriormente en el libro *España como preocupación*: "El punto de vista de estos tres artículos es rigurosamente femenino, en un sentido inesperado: con extraña precisión, con ojos perceptivos y penetrantes, sin la menor vaguedad, la autora descubre elementos en los que un hombre no habría reparado, se detiene en aspectos que en una perspectiva masculina parecerían

irrelevantes y se pasarían por alto, establece nexos que en la otra forma de razón quedarían sueltos. [...] Lo que una mujer como tal ve, no lo puede ver un hombre, y por eso es capaz de enriquecer y completar la intelección de lo real"<sup>1101</sup>.

Su mujer, además de una entusiasta profesora, fue una escritora brillante, como ya hemos podido comprobar en las alusiones realizadas al libro *España como preocupación*; precisamente en el prólogo a la segunda edición escribió Marías: "Desde su publicación he sido frecuente lector de este libro, y en él he encontrado una de las imágenes más inmediatas, veraces, profundas e inteligibles de la realidad española. [...] En mis meditaciones españolas, he recurrido una y otra vez a estas páginas, que han vertido siempre extraña luz sobre la época o la cuestión que en cada momento me inquietaba. Creo que sin atreverse, sin casi pensarlo, hizo Lolita en este libro uno de los primeros ensayos de *razón histórica*"<sup>1102</sup>

Y aún más claro se demuestra en este otro texto el valor de esta forma de razón, razón que hasta ahora no ha sido muy frecuente:

"Veo en estas páginas un ejemplo particularmente saturado de esa manera de pensar -y por tanto de escribir- que he llamado la "razón vital femenina", distinta de la masculina, ya que la razón es la vida misma en su función de entender la realidad. A las dos formas de la vida humana -varón, mujer- corresponden dos formas de razón. El sistema de la atención es diferente; lo que se percibe de la realidad, por consiguiente, no es lo mismo, y es diversa la perspectiva; las conexiones vitales que se establecen entre los diversos elementos o ingredientes de una realidad cualquiera están condicionadas por la manera de la instalación en cada uno de los sexos, por la manera de proyectarse vectorialmente desde ella"<sup>1103</sup>.

Es evidente que una colaboración de ambas formas de razón es lo deseable, para llegar a una cultura más completa y a una humanidad más plena. Los textos presentados son, en un sentido, recuerdos de un hombre sobre su mujer, pero esto no significa que la colaboración de las dos formas de razón vital se restrinja al ámbito privado, sino que sería deseable una extensión de la colaboración de ambos en todas las facetas de la vida humana. Este segundo sentido del texto de Marías puede ser enormemente fecundo.

---

<sup>1101</sup> J. MARÍAS: Prólogo a: D. FRANCO: *España como preocupación*, Alianza Editorial, Madrid 1998 (2ª ed.), p. 16.

<sup>1102</sup> J. MARÍAS: Prólogo a *España como preocupación*, p. 16.

<sup>1103</sup> J. MARÍAS: Prólogo a *España como preocupación*, p. 16.

De hecho, hay un escrito específico sobre el tema de la razón vital de la mujer, el capítulo XIV de *Razón de la filosofía*, en el que el filósofo trata el tema bajo la perspectiva “Razón vital en el hombre y la mujer”, dando rasgos generales sobre cómo son ambas; hemos necesitado antes tratar el tema de qué es vida humana en la filosofía de Ortega y Marías para llegar a comprender el alcance de su pensamiento en esta dirección. De esta manera, afirma: “Al escribir *Antropología metafísica* se me impuso la evidencia de que existen dos formas de razón, profundamente diversas sin prejuicio de su radical unidad. Si la razón es vital, es decir, si es la vida misma en su función de comprender la realidad, como hay dos formas de vida, la masculina y la femenina, irreductibles e inseparables, unidas por una disyunción polar, esta condición tiene que pertenecer a la razón misma”<sup>1104</sup>.

Por lo tanto, hay dos formas de experiencia de la vida, de enfrentarse con la realidad, de pensarla: “Si la razón es la “aprehensión de la realidad en su conexión”, y realidad es “lo que encuentro, tal como lo encuentro”, como el hombre y la mujer encuentran de diverso modo lo real, y no las mismas porciones o aspectos de ello, y por añadidura sus motivaciones -el por qué y el para qué de su ejercicio- son diferentes, es inevitable la diversidad de la razón”<sup>1105</sup>.

Continúa Marías haciendo notar cómo otras tradiciones filosóficas, como por ejemplo, la kantiana o la husserliana, defendiendo la idea de un ente racional en general o de una lógica pura, han sido un importante escollo para llegar a comprender de modo pleno esta dualidad de la razón. Menos aún han ayudado las que han defendido, a lo largo de la historia, que la razón por excelencia -como la aristotélica- es la masculina.

Lo lógico, según su punto de vista, es investigar cómo son y cómo se manifiestan ambas formas de razón vital: la razón masculina se ha constituido viviendo y esto ha significado un enfrentamiento desde el origen con las dificultades de la existencia, que le han hecho desarrollar un tipo de acción sobre todo externa, imprevisible, inesperada, con un matiz de urgencia. Esta actitud se completa con el deseo descubridor de la inteligencia masculina, así como con el afán de novedad, que toma la forma física del viaje, la forma teórica de la abstracción.

Por su parte, la razón vital femenina presenta otros rasgos: “la acción femenina tiene caracteres bien distintos -salvo en las ocupaciones genéricas y comunes-. Por lo general es próxima, minuciosa, detallada. Más que en los grandes espacios, transcurre en un interior. Tiene una mayor concreción, una significación inmediata; casi todas las ocupaciones tradicionales de la mujer han sido directamente significativas, no parte abstracta de una acción compleja -una batalla, una fábrica o

---

<sup>1104</sup> J. MARÍAS: *Razón de la filosofía*, pp. 171-172.

<sup>1105</sup> J. MARÍAS: *Razón de la filosofía*, p. 172.

una empresa industrial-. Dar de mamar, lavar a un niño, hacer una cama, guisar y consumir una comida, ordenar una casa, son operaciones estrictamente inteligibles, que empiezan y acaban, constituidas por un *sentido* inmediato”<sup>1106</sup>.

Evidentemente, aunque la acción de la mujer en el ámbito doméstico es una aplicación de su razón vital femenina, no es, como ya hemos dicho, la única; a este respecto vale la pena recordar todo lo que hemos examinado en la parte primera, sobre mujeres profesionales, sobre sus amigas personales, sobre sus colaboradoras y traductoras. Estas “operaciones estrictamente inteligibles” se extienden a la forma profesional de trabajar de la mujer contemporánea.

Hay además otros dos elementos que Marías destaca de la razón vital de la mujer, que contrastan con la masculina, los cuales han aparecido cuando nos referíamos a la forma de estar de la mujer: la ausencia de “prisa” y la atención preferente a un mundo de personas, en contraste con el hombre, que se mueve más bien en un universo de “cosas”.

La prisa es -o ha sido- un elemento secundario en la vida femenina, en el sentido de que, frente al afán descubridor y de novedades del hombre, la mujer es capaz de instalarse sin excesivos problemas en el acontecer diario, y de encontrar en él su felicidad cotidiana; la mujer no suele presentar el mismo afán que el hombre por escalar puestos, o por brillar académicamente ante los demás por esta razón. Esto se explicaría desde el punto de vista siguiente: cuando la mujer ha conseguido una instalación felicitaria, quizás le parece una pérdida someterse a un sistema de presiones, aunque estén mejor pagadas. Es decir, ante la disyuntiva: o felicidad cotidiana o reconocimiento social con estrés, la mujer suele optar -a modo de ver de Marías- por la primera, mientras que el hombre tendería a la segunda, significando esto que la mujer escogería muchas veces una existencia más auténtica y personal que el hombre, que estaría dispuesto a vivir una existencia inauténtica por unas condiciones económicas mejores.

Hay además una “operación propia” en la cual la prisa o el estrés al que muchas veces el hombre se somete voluntariamente no cuenta; esta operación específicamente femenina es la espera de un hijo. Marías hace notar sagazmente cómo las reflexiones de Bergson sobre la duración del tiempo encuentran en esta acción humana un campo de aplicación bien interesante.

La cercanía de la mujer a un mundo específicamente humano hace que, más que la novedad o el descubrimiento, lo que le interesa de verdad sea *lo que queda*; por el contrario, *lo que pasa*, sería el ámbito que atrae la atención del hombre y de ahí su atención por la prensa diaria, por las noticias, por los sucesos.

---

<sup>1106</sup> J. MARÍAS: *Razón de la filosofía*, pp. 175-176.

En este sentido, Marías ha hecho notar que los avances propiamente humanos, para ser asimilados verdaderamente, tienen que pasar por la mujer, tienen que experimentar la asimilación personal en su vertiente femenina, porque el afán masculino por la búsqueda de lo nuevo muchas veces haría que no se asimilen de forma plena. Es decir, que la técnica sólo llega a ser humana de modo pleno cuando es recibida y utilizada por la mujer, en su forma de inteligencia próxima y concreta.

Veamos cómo trata Marías el hecho de que la mujer está cercana al mundo humano, y esto revela que una antropología hecha desde el punto de vista de la mujer es bien valiosa: “[...] mientras que el hombre tiene que habérselas constantemente con “cosas”, el mundo femenino se caracteriza por un predominio de “personas” -y las cosas aparecen en él referidas y subordinadas a ellas-. La mujer, a lo largo de la historia -no se piense de momento en las variaciones producidas recientemente en algunos países-, ha estado rodeada constantemente de niños, de varios o muchos niños, luego de hijos, sin contar la presencia de los adultos, empezando por los padres, luego por el marido y el resto de las relaciones humanas, casi siempre interindividuales, personales”<sup>1107</sup>.

Un aspecto muy interesante, desde el punto de vista filosófico, es cómo se manifiesta esta actitud básica de descubrimiento del mundo, llamada *asombro*. Porque el *thaumádsein* griego, de tanto sabor filosófico, tiene, por supuesto, dos versiones; mientras que la masculina toma la forma de su atención hacia lo insólito, hacia lo extra-ordinario, la mujer se asombra ante “lo que es intrínsecamente maravilloso, aunque sea inmediato, familiar, cotidiano; por ejemplo, el niño como realidad que se va desplegando sobre todo ante los ojos de la madre. Incluso la curiosidad tiene en la mujer un carácter más primariamente personal: más que las noticias, le atraen los chismes, las cotillerías, los cuentos. Se mueve en el elemento del *estar*, que hace posible su sedimentación y aumenta su aptitud para la comprensión de las *categorías personales*”<sup>1108</sup>.

Marías propone, a la vista de este doble panorama, una labor digna de una antropología filosófica completa: trazar los *mapas personales* -feliz denominación suya para toda esta parcela de la vida y de la razón vital- de hombre y mujer para lograr lo que sería deseable ante la altura

---

<sup>1107</sup> J. MARÍAS: *Razón de la filosofía*, p. 177. Evidentemente, la cita dejar ver con claridad que Marías es consciente de los cambios más recientes en la vida de la mujer, como pueden ser su presencia en el mundo laboral o en el de las relaciones sociales. *La mujer en el siglo XX* y *La mujer y su sombra* son precisamente un acercamiento a esta apasionante cuestión, investigando cómo por encima de la crisis que haya podido sobrevenir a la identidad femenina -a veces precisamente por ella-, se puede descubrir cómo la razón vital femenina ha sabido desarrollar su forma particular de adaptación a nuevas situaciones, sin perder nada de esta atención a un mundo específicamente personal. Ejemplos de ello son los actuales trabajos de específica atención a las personas, que en muchas ocasiones son realizados por mujeres con enorme competencia.

<sup>1108</sup> J. MARÍAS: *Razón de la filosofía*, p.177.

alcanzada por la filosofía: una integración de la razón. De hecho, el filósofo considera que sólo puede haber una cultura plena cuando se produce una integración de las dos formas de razón vital, porque muchos asuntos humanos son irresolubles si se intenta acceder a ello solamente con la forma de razón masculina:

"Ese tiempo [de cultura también realizada por mujeres y de iluminación de muchos problemas que no han cedido a la razón vital masculina] podría abreviarse si algunas mujeres con verdadera genialidad -genialidad como mujeres, se entiende- se dedicaran a fondo a los menesteres intelectuales, sin imitar al hombre, sin rehuirlo -tentaciones fáciles pero estériles- y llevaran a ellas su propia configuración irreductible, insustituible. Si esto ocurriera, la fecundación de todas las disciplinas de nuestro mundo intelectual sería fantástica; es probable que muchos problemas insolubles encontraran su camino -porque hasta ahora se los ha estudiado con la mitad de la razón; pero además, esta dilatación de la razón [...] refluiría sobre la condición de la mujer, reobraría sobre ella, elevaría su realidad [...]"<sup>1109</sup>.

No le falta perspicacia al señalar los métodos por los cuales esta investigación puede ser fructífera: las formas de hablar, de referirse al mundo de hombre y mujer; las formas de escribir, y de ahí su interés en la atención que muestra la mujer escritora de novelas policíacas, como por ejemplo, Agatha Christie, porque en ellas se refleja cómo son las asociaciones mentales femeninas; y, sobre todo, la imaginación, en el sentido orteguiano que hemos visto más arriba, como esa capacidad que hace transmigrar al otro, a la otra respectivamente, para comprenderlo desde dentro.

Este mismo esfuerzo es el que él ha realizado al analizar cómo es la forma de inteligencia masculina y femenina, desde su punto de vista de profesor universitario y conferenciante:

"Me he molestado en ver muchos trabajos sobre la nivelación de los sexos, especialmente en los últimos quince o veinte años, hechos por psicólogos y sociólogos. Minuciosos análisis. Pero ¿de qué? De habilidades, capacidades, aptitudes, destrezas. Se han realizado medidas de inteligencia. ¿Son más inteligentes las mujeres, o menos, o igual que los hombres? Se hacen preguntas y test, preguntas de reconocimiento de formas, etc. Para todos los gustos. [...] Se trata de maneras de preguntar, y de qué se entiende por ser inteligente. Tengo larga experiencia de enseñar a hombres, a mujeres, y a hombres y mujeres juntos en la misma clase. Y he llegado a la conclusión de que las mujeres, estadísticamente, se enteran mejor que los hombres. ¿Quiere decir que son más inteligentes? No

---

<sup>1109</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p.176.

forzosamente. La razón es que si se habla delante de un auditorio compuesto de mujeres, normalmente atienden a lo que se dice y tratan de enterarse; y *después* reaccionan, están de acuerdo o no, hacen preguntas u objeciones, piensan que el que les habla es estúpido, o lo contrario. Los hombres, por lo general, *no esperan*: a medida que van oyendo, van traduciendo a sus propios términos, es decir, a lo que ya sabían o creían o pensaban. El resultado es que, si lo que se dice es nuevo, lo más probable es que no se enteren, mientras que las mujeres se enteran bastante bien. Naturalmente, hay cuantas excepciones se quiera, pero la regla general es como acabo de indicar”<sup>1110</sup>.

Marías abunda más en el significado de esta doble forma de inteligencia, porque implica *dos formas distintas de trato con la realidad*:

“La cosa, sin embargo, no termina aquí. Si se pregunta: y ¿qué hacen luego las mujeres y los hombres con eso que han oído?, hay que responder que es muy probable que las mujeres no hagan más que eso, enterarse. Es posible que no lo desarrollen, ni saquen consecuencias, sin ningún avance teórico. Es, en cambio, probable que algún hombre continúe esa teoría que ha recibido y la desarrolle por su cuenta. ¿Qué es inteligencia? Las dos cosas son formas de inteligencia. Ahora bien, la forma primaria de la realidad consiste en la *apertura a la realidad*. Ser inteligente quiere decir abrirse a la realidad y dejar que ésta penetre, respetuosamente. Es lo que se llama en español “enterarse”, que quiere decir *integrarse* [...], hacerse entero y completo, íntegro. En este sentido, yo diría que la mujer es, estadísticamente, más inteligente que el hombre. Se dirá que es una inteligencia “pasiva”. No estoy seguro. Son ganas de poner rótulos. Integrarse no es una operación pasiva; se podría pensar, en cambio, que la inteligencia masculina es más bien reactiva y con cierto elemento polémico. Quizá más proyectiva, posiblemente más creadora”<sup>1111</sup>.

Como vemos, es un punto de vista enormemente valioso, que le ha permitido concluir que son dos formas distintas de inteligencia, que revelan dos modos de “integrarse”; con lo cual muestra que las pruebas antedichas de inteligencia son meros indicadores, pero que lo verdaderamente

---

<sup>1110</sup> J. MARÍAS.: *La mujer en el s. XX*, pp. 116-117.

<sup>1111</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 117-118. En otros fragmentos, ha hecho ver cómo es la forma masculina de leer y cómo la femenina, como en este, artículo “Cartas de lectores” (ABC, 25 de marzo de 1988) en el que analiza cómo son las cartas que le dirigen sus lectores: “Siento muchas veces admiración por mis lectores, que han leído tan bien [...]. Las cartas de mujeres son más numerosas que las de hombres, salvo cuando se trata muy directamente de política; entonces, la proporción se invierte, lo cual es muy revelador. Por lo general, las mujeres son mejores lectoras; quiero decir que *leen* primero, absorben lo que han leído, y *luego* reaccionan. Entre los hombres, en muchos casos las cosas pasan así, pero hay muchos “apresurados”: se ve que han leído deprisa, impacientes por ver “adónde va a parar” el autor, ávidos de una conclusión a la cual adherir -o de la cual discrepar-, como si eso fuera lo más interesante, y no *entender*. Esa prisa hace que se pasen por alto las razones que llevan a una conclusión -si es que hay conclusión-; es decir, lo interesante, el contenido del escrito” (J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2. Alianza Editorial, Madrid 1998, p. 68).

significativo sería atender a los intereses de unos y otras, para medir la inteligencia, más que a las aptitudes o capacitaciones. Es más, muestra sobradamente cómo el afán por medir, calcular y someter a estadística es en cierta medida inquietante, porque encubre una actitud cosificadora, una conversión de la realidad humana en un objeto. Por esto, la consideración sobre las dos formas complementarias de inteligencia concluye con la afirmación de que todo planteamiento que se limite a datos psicofísicos, sociológicos o estadísticos, a meras conductas, en realidad no llega al fondo de la cuestión.

Puede ser iluminador recurrir en este punto, para perfilar el tema de la razón vital femenina, a uno de los escritos de Manuel García Morente, una brillante conferencia pronunciada ante un público eminentemente femenino. En “El espíritu filosófico y la feminidad”<sup>1112</sup>, con su lucidez y mesura intelectual habituales, Morente distingue entre *cultura femenina*, *feminismo* y *feminidad*. Según su punto de vista, las aspiraciones que ya el feminismo de su tiempo quería conseguir estarían orientadas hacia el objetivo de tener un terreno adecuado que permitiese el crecimiento de una cultura femenina plena: “De hoy en adelante, la mujer asume, pues, la obligación de crear una cultura femenina, que sea la expresión externa, material, comunicable, de la feminidad. Esta cultura femenina no necesita ser contraria ni hostil a la masculina. Y, aunque sea distinta, puede armonizar con ésta, y aún llegar, en el concierto general, a destacarse como el canto o primera parte de la sinfonía”<sup>1113</sup>. Desde su punto de vista, el feminismo, sería entonces, un “feminismo-para”, orientado a la “cultura femenina”, a crear condiciones posibles en las que la mujer se pueda dedicar a crear cultura.

A propósito de esta cultura femenina -el conjunto de formas objetivas de vida, pensamiento y sentimiento que expresan en lo exterior y comunicable, la forma de ser persona de la mujer-, Morente se pregunta: “¿Por qué a lo largo de la historia de la filosofía no aparecen nombres de mujeres filósofas?”<sup>1114</sup>. Su posición es... porque las mujeres no han querido, ya que en muchas otras disciplinas, la mujer ha tenido que vencer numerosos obstáculos para llegar a expresarse y para que su voz literaria o científica sea valiosa. Y lo ha conseguido, venciendo a veces posiciones mentales

---

<sup>1112</sup> M. GARCÍA MORENTE: *Escritos pedagógicos*. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid 1975, pp. 163-177. Fue una conferencia pronunciada en 1929 en la Sociedad Lyceum-Club Femenino Español, agrupación surgida al amparo de la Residencia de Estudiantes de Madrid en su vertiente femenina.

<sup>1113</sup> M. GARCÍA MORENTE: *Escritos pedagógicos*, p. 164.

<sup>1114</sup> He consignado en la nota anterior la fecha de esta conferencia, porque casi un siglo más tarde sí podemos traer a nuestra mente nombres femeninos reconocidos en el campo de la filosofía, como los de Edith Stein, Simone Weil o dos actuales, que he nombrado páginas arriba: la italiana Giulia Paola di Nicola o la argentina Inés Riego de Moine, dos ejemplos entre otros muchos.



que van desde el resentimiento, la intolerancia, la dejadez, el miedo o un cierto “paletismo” (la mujer no es capaz de hacer algo creativo en sentido intelectual). Posiciones que pueden ser, además, masculinas y femeninas.

Su punto de vista es entonces: examinaremos qué es la filosofía y cómo es el modo de encuentro de la mujer con la realidad, para ver en qué sentido la mujer es capaz o no de dedicarse a este hacer intelectual, aunque en otros momentos históricos no lo haya hecho.

El hacer filosófico es, a su modo de ver, un afán de integración, de totalidad unitaria, que se caracteriza por su saber desinteresado y por un cierto alejamiento de la vida (en este sentido se ha hablado de un “saber eterno”) y esto hace que se distinga a la vez de los saberes técnicos o prácticos, que son parciales, y del saber científico, que es “interesado” y ligado a la experiencia y por tanto, a la vida. Morente piensa que la forma de integrarse de la mujer la acerca y la separa de la filosofía, porque en su modo de apertura a la realidad ve reflejado el afán de totalidad unitaria de la filosofía, pero a la vez, este afán de unidad es homogénea, y la filosofía requiere una forma de unidad orgánica o estructural -en la que se puedan distinguir los matices de las distintas partes- y la mujer en otras épocas no se ha mostrado capaz de esta distinción de elementos. La mujer, además, parece haber mostrado en la historia de la humanidad una tendencia a teñir de elementos sentimentales sus percepciones de la realidad, hecho que no sería favorable, ya que para cultivar la filosofía se requiere una actitud de análisis.

Pues bien, Morente, en esa época fascinante de cambios sociales para la mujer española que fueron los años veinte, es consciente de que la mujer de su tiempo, ante la que está hablando, siente enormes deseos de ampliar su vida con experiencias intelectuales, y justo por esta razón, él considera muy probable que se produzca un desusado interés de la mujer por la filosofía, y una inédita originalidad.

En este sentido, escribe el que fue Decano de la Facultad de Filosofía –recordemos una vez más que Marías fue orgullosamente heredero de esta Edad de Plata de la Universidad Española- con una pulcra inteligencia:

“Creo que la evolución inminente de la feminidad es favorable a un desarrollo en la mujer de la capacidad filosófica. He aquí las razones en que me fundo para sustentar esta creencia. Es característico del idealismo femenino en nuestra época, el hacer cada día ensayos más amplios y extensos para dilatar la existencia femenina en el orbe de la cultura. La mujer aspira hoy a multiplicar infinitamente los puntos de contacto entre su vida y la vida universal. Este proceso de dilatación es contrario al proceso

de concentración que la mujer verificaba en anteriores edades. En tiempos pasados -y aun en los inmediatamente transcurridos- la mujer vivía una vida que se condensaba en la intensidad de un foco único. Reducía su experiencia vital en el espacio y en el pensamiento a un grupo estrecho de pocas funciones y quehaceres, a un círculo breve de intereses y aspiraciones. Esta vida poco extensa, de escaso radio, resultaba en cambio enormemente intensa en intimidad, en gravedad interior (No sospechan los hombres la enorme cantidad de espíritu que contenían esas vidas oscuras y rendidas de las mujeres en el pasado: todo lo que no tenían de brillantes expansiones, tenían en cambio de profundas e intensas interioridades). Pues bien, es evidente que el rumbo de la evolución habitual va hacia una mayor dilatación de la existencia femenina. La mujer ha salido de la casa y quiere andar por el mundo y conocer muchas cosas que antes no conocía y vivir muchas experiencias de que antes no tuvo ni noticia. Pero es asimismo indudable que esta dilatación, esta expansión actual de la feminidad tiene que producir efectos enormemente hondos sobre el alma femenina y provocar la actualización de virtualidades, que hasta ahora no habían podido manifestarse en actos. Una de ellas puede ser muy bien la acomodación del alma femenina al ejercicio objetivo de la contemplación”<sup>1115</sup>.

García Morente es muy perspicaz al señalar que esta dilatación o deseo de ella quizás causaría en la mujer de su tiempo, en pleno proceso de cambio, un choque con la actitud a la condensación y concentración que venían siendo normales. Y que él esperaba de esta doble actitud femenina ante la existencia una síntesis que daría lugar a una forma de ser mujer totalmente nueva en la historia española, aún más valiosa porque podría resumir en sí lo más positivo de las dos tendencias, la de la dilatación y la de la concentración. De esta manera expresa -de nuevo, recordamos, ante un público femenino selecto-, sus deseos para un futuro filosófico mejor:

“Y entonces puede producirse en el mundo un tipo maravilloso de mujer, una forma exquisita de cultura femenina, que reúna la intensa preocupación vital y personal, la unidad profunda del ser, con la diversidad de los más tenues, sutiles y apartados intereses individuales; un tipo de mujer hecho a la medida de la meditación filosófica, que sea capaz de alternar la intimidad de la vivencia con la claridad de la especulación. Es posible entonces que la filosofía reciba de las mujeres una última y más sublime depuración. Todavía quedan en la filosofía residuos de particularismos y limitaciones difíciles de eliminar<sup>1116</sup>. Acaso su definitiva eliminación sea obra del pensamiento femenino, que parece, en efecto,

---

<sup>1115</sup> M. GARCÍA MORENTE: *Escritos pedagógicos*, pp. 173-174.

<sup>1116</sup> De hecho, Morente comienza el presente artículo hablando de uno de ellos: justamente el hecho de que se considere que el hombre varón es el prototipo de hombre, dejando en la sombra todos los otros tipos de personas. El resto de la conferencia estaría orientado, pues, a mostrar que la mujer es persona plena en un sentido distinto, pero complementario al del hombre, y que el cultivo de la filosofía puede ayudar a la mujer a llegar a esta plenitud de su ser personal. “Hasta hace poco tiempo solía considerarse al varón adulto como el representante típico de la humanidad (y aún cabría decir: el

muy adecuado para ello. [...] La coyuntura, por otra parte, sería muy favorable, puesto que, por espontánea evolución interior, la filosofía masculina del presente marcha hacia esa concepción del ser completo, ungida en pura objetividad, desviada del trepidante dinamismo de una época hartó romántica, subjetivista, idealista, y a la vez utilitaria. Acaso la “deshumanización de la filosofía” pueda ser obra de la intervención femenina futura”<sup>1117</sup>.

De hecho, este breve escrito, tan interesante en muchos sentidos, termina con una mirada llena de simpatía hacia la mujer americana de su tiempo, en la que Morente ve ejemplificada este tipo maravilloso de mujer, capaz de crear cultura al lado del hombre y a la vez de seguir siendo mujer en sentido pleno. En ella ve las condiciones mejores para la dedicación a la especulación filosófica:

“En la América del Norte está formándose un tipo femenino que acaso llegue a considerar como ideal esa síntesis de concentración personal unitaria y de multiplicidad de intereses generales. La norteamericana distinguida se dedica a vivir su vida con la máxima libertad y amplitud posibles. Libre de preocupación utilitaria -por haber logrado rendir a su servicio la utilidad práctica del varón- no necesita constreñirse a ocupaciones forzadas, ininteresantes y unilaterales y puede aplicar su espíritu al comercio de los más variados y puros intereses. [...] En todo caso, la norteamericana disfruta hoy de ese “ocio con dignidad”, que los antiguos romanos consideraban como suprema dicha del hombre libre, y algunas de ellas no lo consagran sólo al deporte físico, sino al deporte intelectual, a la ciencia, acaso a la filosofía”<sup>1118</sup>.

Como vemos, el ambiente intelectual en el que se formó Marías era aquel en el que se creía firmemente en las capacidades intelectuales de la mujer, y en la existencia de esta razón vital propia de la mujer, que era necesario alentar y valorar.

En este sentido, Marías sostiene que hay un factor más que no se puede despreciar en absoluto, en la investigación de esta doble forma que reviste la razón vital. Este método valioso es la convivencia mutua, la referencia continua de hombre y mujer, porque en ella se descubre de primera

---

varón adulto, blanco y civilizado), siendo todos los demás tipos humanos -las otras razas, los salvajes, los niños, las mujeres, los ancianos- estadios anteriores, posteriores o imperfectos del único y perfecto varón. Pero hoy comprendemos ya suficientemente que existen en la humanidad y en la historia esencialidades anímicas, que tienen su sustantividad y que no pueden reducirse a etapas de un proceso. El niño realiza la esencia infantil, como el anciano la senil; el griego realizó la esencia helénica, como el chino la esencia china. Del mismo modo, la mujer realiza un tipo de humanidad distinto del varón, con sus propios valores y sus propias características” (M. GARCÍA MORENTE: *Escritos pedagógicos*, pp. 163-164).

<sup>1117</sup> M. GARCÍA MORENTE: *Escritos pedagógicos*, p. 175.

<sup>1118</sup> M. GARCÍA MORENTE: *Escritos pedagógicos*, p. 176.

mano la otra forma de razón vital. Esta convivencia es entendida primariamente por Marías en términos familiares, pero también hay una versión social: la convivencia que hombre y mujer protagonizan cotidianamente en la vida profesional<sup>1119</sup>.

Porque parece ser que el meollo de la cuestión es la versión femenina de formas de vida que antes eran sólo masculinas: “Creo que se trata de lo siguiente: lo que es menester es la *realización femenina* de aquellas posibilidades humanas que antes sólo tenían una versión masculina. Habría que realizar femeninamente -es decir, de otra manera- esas posibilidades. Pero esto requiere un poco de imaginación, no se puede hacer imitativamente, rutinariamente. Hay muchas cosas que sólo se han hecho masculinamente, pero hay otra posibilidad: solamente estarán plenamente realizadas esas posibilidades *humanas* cuando se realicen en dos versiones, masculina y femenina. Y naturalmente, hará falta realizar masculinamente algunas otras posibilidades que sólo habían tenido versión femenina”<sup>1120</sup>.

## 11. El trabajo de la mujer

Al tratar la faceta laboral de la mujer, el filósofo se refiere a dos aspectos desde la razón vital: el significado no sólo profesional (remunerado) del trabajo y la especificidad de la aportación femenina al progreso de la sociedad, desde su particular forma de razón vital. Una consideración enormemente valiosa es su punto de vista acerca de la elaboración de cultura por parte de la mujer

---

<sup>1119</sup> Esta realidad se puede ejemplificar desde la faceta de conferenciante de Marías, y así, en el artículo “Las cosas claras” (ABC, 5 de agosto de 1988) llama la atención sobre la cantidad de mujeres profesionales españolas con capacidades intelectuales y profunda cultura que ya existían en esa fecha por toda la geografía española: “Siempre que puedo, cuando el quehacer intelectual me lo permite, acepto invitaciones para dar una conferencia en ciudades españolas distintas de mi Madrid habitual. No sólo por la conferencia, sino porque normalmente se tiene una experiencia compleja de un fragmento de España. Casi siempre se pasan varias horas hablando con algunas personas hasta entonces desconocidas, de diversas edades, de los dos sexos, de profesiones distintas. Con la facilidad de trato de los españoles, se llega pronto a una cercanía que en otros lugares no sería posible [...]. Estos breves viajes para dar una conferencia suelen terminar en una cena con un grupo relativamente grande de personas. En algunos lugares predomina la desdichada costumbre de que sean “hombres solos”; por lo general, los acompañan las esposas; hay una tercera variante, mejor aún, y es aquella en que participan en la cena *mujeres*, esposas o no, por su cuenta y con su personalidad. [...] Y cada vez es más fácil encontrar en España mujeres con mente abierta, con muchas lecturas a la espalda, que han hecho estudios -con la calidad que las instituciones les han ofrecido, con lagunas y quebrantos- y los han completado con su reflexión personal. Ejercen profesiones en muchos casos; en estos mismos y en otros ejercen también la profesión difícil, trabajosa e interesante que es llevar adelante una familia, una casa, transmitir la realidad a los hijos. Algunas tienen vocación intelectual; muchas más tienen *afición*, algo extraordinariamente valioso, origen de casi todas las cosas que merecen la pena” (J. MARÍAS: *El curso del tiempo* 2, pp. 98-101).

<sup>1120</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 96. Se puede pensar, por ejemplo, en la evolución mental que ha habido a la hora de considerar profesiones tradicionalmente femeninas cuando son ejercidas por hombres. Un caso de este tipo sería el de cocinero; se puede intentar, para entender lo que Marías está intentando decir aquí, traspasar el prestigio social que hoy día irradia la creatividad del *chef* a lo que sería la mujer filósofa como creadora de ideas.

intelectual, que continúa el pensamiento lleno de esperanza de Morente hacia las mujeres de su tiempo, a la que también atenderemos con detalle.

### 11.1. Hacia una correcta comprensión del trabajo de la mujer

Respecto al primer asunto, Marías comienza por desmentir un mito también en este sentido, pues se considera que sólo la mujer que tiene un sueldo “trabaja”; según su modo de ver, la mujer ha trabajado incesantemente en todas las épocas, igual que el hombre, porque antes de la revolución industrial no existía una división estricta entre las labores de la casa y los asuntos de los talleres familiares, o del trabajo en el campo. Es decir, que todos los miembros de la familia se ocupaban en las obligaciones cotidianas, dependiendo de la época del año en la que se estuviese.

*Todo era trabajo*, y todos participaban en él en la medida de sus posibilidades. Pero sí es cierto que a partir de la industrialización se ha introducido un importante factor de cambio, con el concepto de sueldo o salario, llegando a considerar que la mujer que no lo tiene, no es trabajadora en sentido estricto. Y este proceso ha afectado sobre todo a la mujer y a su forma de vida; Marías ha analizado pormenorizadamente este hecho decisivo en sus libros sobre la mujer, sobre todo *La mujer en el siglo XX* y ha sido muy consciente de que ha habido un cambio espectacular en escasas generaciones, que requiere un pensamiento teórico a la altura de los tiempos<sup>1121</sup>.

---

<sup>1121</sup> Evidentemente, la vida del filósofo español ha abarcado el siglo XX y esto significa que ha sido testigo de los profundos cambios que ha experimentado la sociedad; hay textos que muestran la constante actualización de su pensamiento, como por ejemplo, el de una conferencia presentada en la Semana de Intelectuales Católicos, en París, en 1949, bajo el título “Le chrétien, est-il de la terre?”, en el que muestra un pensamiento circunstancial pero plenamente consciente de la necesidad de estar a la altura de los tiempos: “Se imagina a veces que la mujer cristiana es una señora con faldas muy largas, que reza sus oraciones, por la noche, ante la chimenea, rodeada de sus hijos y sus criados. Pero acaso la mujer de hoy tiene que recorrer la ciudad en bicicleta con motor, comer en cualquier parte y teclear en su máquina ocho horas al día; acaso no tiene chimenea y, sobre todo, ni el menor criado. Entonces, ¿no habrá que *inventar* -de eso se trata- nuevas formas de vida en la tierra concreta en que ha sido colocada?” (J. MARÍAS: *Ortega y tres antípodas*, en: *Obras IX*, p.53). Texto presentado en francés, cuya versión original dice así: «On se fait parfois l'idée que la femme chrétienne est une dame avec une jupe très longue, qui fait la prière, le soir, devant la cheminée, entourée de ses enfants et de ses domestiques. Mais peut-être la femme d'aujourd'hui doit courir la ville en bicyclette à moteur, faire ses repas dans un bistro et taper sur sa machine huit heures par jour; peut-être elle n'a pas de cheminée et surtout point de domestiques. Alors ne faudra-t-il pas inventer -c'est de cela qu'il s'agit- de nouvelles formes de vie qui lui permettront de donner un sens chrétien à cette vie sur la terre concrète où elle a été placée». Este fragmento significa que el pensador ha sabido valorar el esfuerzo profesional de la mujer. He introducido además el año exacto de la conferencia parisina para que cualquier lector o lectora haga asimismo el esfuerzo adicional de pensar cómo serían estas nuevas formas de vida creativas en su propio momento histórico y también para mostrar cómo en esa temprana fecha, Marías ya estaba ejerciendo un pensamiento a la altura de los tiempos.

Además de ello, el filósofo ha sido consciente del profundo cambio que se ha producido tanto en el hombre como en la mujer con la incorporación de ésta a la educación y muy en particular, a la Universidad. A partir del siglo XX, la mujer ha podido acceder a la educación superior, y por ello, está en una situación de igualdad con el hombre no sólo en la formación, sino también en el mundo profesional. De este modo, también han variado las relaciones hombre/ mujer en ese ámbito, lo cual ha sido uno de los más fabulosos avances del siglo XX. Estamos ya, afortunadamente, lejos de las situaciones descritas por Ramón de Campoamor, por ejemplo en su poema de tan significativo título “Quién supiera escribir”, en las que la mujer era prácticamente analfabeta. Marías ha vivido este proceso de transformación y ha sido consciente de hasta qué punto ha sido positivo para la vida de la mujer y para sus relaciones respecto del hombre.

"[...] La prolongación de la vida activa de la mujer, de su juventud y de su madurez atractiva y lúcida ha establecido -tal vez por primera vez en la historia -el *paralelismo* integral de las dos formas de la vida humana: en el siglo XX, *el hombre y la mujer se acompañan a lo largo de toda su vida*, la convivencia *sexuada* es permanente y alcanza a las edades de ambos. Esto es decisivo, una de las grandes conquistas de nuestra época, uno de los pocos avances reales y valiosos que nuestro siglo ha conocido"<sup>1122</sup>.

En otros textos señala cómo la convivencia entre ambos, en el ámbito de estudio y en el profesional es una realidad y esto puede ser un factor positivo, que contribuya a establecer el equilibrio entre las dos modalidades de lo humano: "Nuestro tiempo significa una extraordinaria excepción, que sería venturosa si no fuera por ciertos rasgos que anulan o ponen en peligro una parte de las fantásticas posibilidades introducidas en la vida femenina. La mujer se ha incorporado a la vida, en casi todas sus dimensiones. Está, literalmente, en todas partes; es decir, hombres y mujeres viven en el mismo mundo, no en dos secciones apartadas. Los usos son incomparablemente más libres, y por tanto, la convivencia es fácil y cómoda. Un número altísimo de mujeres estudian, en compañía de los hombres, por lo general de su misma edad. Trabajan en diversas profesiones, cada día más, y la presencia de los dos sexos es constante. Las condiciones parecen óptimas"<sup>1123</sup>.

Pero para que estas condiciones lo sean realmente, es necesario superar algunos persistentes errores mentales; dos de ellos son la consideración marxista del trabajo mismo y el proceso del feminismo que ha transcurrido en el siglo XX, según el cual el trabajo era "liberador" para la mujer

---

<sup>1122</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 204-205.

<sup>1123</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 165.

con tal de que fuera una ocupación profesional fuera de casa, con lo cual la mujer que no lo tenía, sea por la causa que sea, sentía una especie de malestar al sentirse juzgada socialmente. Esta actitud es una contradicción interna, que justamente pone en peligro las posibilidades de realización de la mujer:

"Cuando se habla en términos generales, y en especial de los hombres, se lleva muchos años hablando del trabajo "alienante" -palabra favorita-, causa de casi todos los males de la sociedad. Pero resulta que ese mismo trabajo "alienante", destructor, explotador, para el cual no se tiene vocación, cuando se habla de las mujeres resulta que es una maravilla, y se identifica con la "liberación". No veo cómo un trabajo sin interés, ni creador, ni original, que es alienante para el hombre, va a ser liberador para la mujer. Si acaso, será dos veces alienante"<sup>1124</sup>.

Y además, este modo de ver las cosas es contradictorio en dos sentidos, porque da por supuesto que la mujer sin sueldo no trabaja. Marías ha puesto en su lugar esta cuestión sin dar lugar a malas interpretaciones: "Si se considera trabajo sólo la producción de bienes económicos, ¿qué pasa con las mujeres? Las mujeres -se dice-, salvo las obreras, no trabajan. ¿No trabajan? Yo no sé si hay alguien que trabaje más que las mujeres, que haya trabajado más que las mujeres en toda la historia universal. Por lo menos, si se quiere usar otro verbo, que se ha esforzado más que las mujeres. [...] Si se lee cualquier texto antiguo sobre la mujer [...], se ve que dan la imagen de una mujer enormemente laboriosa, a veces agobiantemente laboriosa, la primera que se levanta y la última que se acuesta y que no para"<sup>1125</sup>.

La cuestión de fondo se encuentra entonces no en el trabajo mismo, sino en la consideración que se tiene sobre él y en el juicio -en ocasiones muy injusto- que se hace sobre la mujer misma; la mujer quizás desearía tener un trabajo profesional, pero desde luego no querría que fuese alienante. O quizás desearía dedicarse por una temporada a otras ocupaciones, sin tener que ser por ello despreciada o considerada inútil socialmente. De modo que en ese tipo de argumentaciones se puede encontrar una lógica de contrarios, que quizás teóricamente sea aceptable, pero que en la práctica se revela como inadecuada, porque no se ajusta a los deseos auténticos de la mujer: ésta querría ser valorada tanto si realiza una ocupación como otra, y más bien, si realiza las dos, como ya viene

---

<sup>1124</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 184.

<sup>1125</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 50-51.

siendo lo habitual desde hace algunas décadas, desearía que ni su trabajo ni el de los demás fuera despersonalizante, sino que antes que nada contribuyera progreso humano.

Una vez más, el filósofo ha procedido a conceptualizar la evidencia, a pensar desde la razón vital, constatando la enorme laboriosidad de la mujer, que la hacen totalmente apta para realizar un trabajo dentro y fuera de casa:

“El hombre se cansa de trabajar y la mujer probablemente más, porque sus trabajos surgen siempre sobre un fondo de otro trabajo imperceptible. Si es madre de familia es perceptible y enorme; pero aunque no lo sea, la mujer sola y soltera tiene que hacer innumerables cosas que se dan por supuestas. Si no hace más que eso, resulta terriblemente tedioso; es necesario, importante, interesante, noble, lo que se quiera, pero tedioso; como lo es la profesión absorbente. Lo normal en la mujer debería ser la profesión parcial, que ocupase solo una parte de la jornada (lo que se llama en inglés *part time*); no como excepción, sino como regla general. Además del trabajo casero, ese otro trabajo sería una ventana abierta a otro horizonte, y le permitiría descansar de aquel, cansándose de otra manera; y pondría un límite a la jornada doméstica, que por su propia índole tiende a ser ilimitada. Esto aumentaría el rendimiento de las mujeres, y sobre todo su felicidad”<sup>1126</sup>.

Como vemos, una perspectiva totalmente nueva respecto al trabajo de la mujer de la que viene siendo habitual, porque a fin de cuentas, la clave de la “liberación de la mujer” no sería una mera imitación del hombre, sino una mayor cota de felicidad femenina<sup>1127</sup>, que por ello tendría que abarcar también facetas personales. Podemos darnos cuenta de que el punto de vista de Marías es más valioso hoy que cuando escribió sus libros sobre el tema, porque hoy día es una realidad que muchas mujeres trabajan, pero no que su trabajo es una ampliación de su horizonte vital.

Al reclamar que el trabajo tiene que ser una parcela de felicidad para la mujer, Marías es consciente de que en el mundo laboral, la mujer puede encontrarse con situaciones despersonalizantes y con relaciones humanas que nada tienen de liberadoras. Muchas veces, las

---

<sup>1126</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 185.

<sup>1127</sup> En otros pasajes, el pensador ha hecho ver el profundo cambio que se ha producido en la vida de la mujer, y en qué sentido contrasta esta apertura hacia otros horizontes vitales, en parte causada por el trabajo, respecto a épocas no muy lejanas: “La vida más higiénica, la mejor alimentación, la preocupación por no engordar, la mayor actividad de la vida cotidiana, el deporte, y sobre todo la existencia de proyectos variados y renovables, todo eso ha alargado la juventud de la mujer, que era brevísima: se pasaba casi de la niñez al matrimonio, este era seguido inmediatamente por la maternidad -por lo regular reiterada y frecuente- y la juventud quedaba pronto a la espalda. A edades en que nos parece que la verdadera juventud aún no ha empezado, la mujer de los siglos pasados se consideraba madura, instalada en las formas estables, sin gran promesa, con frecuencia mortecinas, de la vida doméstica, y el cuidado del marido y de los hijos” (J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 199).



mujeres trabajadoras podemos tener la impresión de que la sabida posición de “en el pasado la mujer estaba oprimida y ahora, con el trabajo, está liberada” es, cuanto menos, simplista, porque deja fuera temas vitales realmente importantes.

La cuestión central, desde el punto de vista de Marías, al tratar el tema del trabajo de la mujer, sería en qué medida éste contribuye a aumentar la felicidad de la mujer como tal y cómo ésta puede aumentar la de su entorno<sup>1128</sup>.

## 11.2. Mujer y universidad

Si consideramos el trabajo en su mejor faceta, esto es, como apertura de horizontes vitales y felicidad, es especialmente importante el paso por la universidad, en la que ambos, hombre y mujer, aprenden a valorar la diferencia y a experimentar que una dedicación diferente a la profesional, como puede ser la intelectual, es también muy valiosa, porque aporta un grado humano mayor que la realización de meras ocupaciones técnicas o en las que sólo está presente un saber práctico. El paso por una universidad en la que se enseñase el valor del esfuerzo intelectual -como es el caso de la facultad en la que estudió Marías en su juventud o de aquellas americanas en las que él fue profesor en su madurez- repercutiría incluso en el grado de calidad del trabajo realizado, sea del tipo que fuese.

El pensador también ha analizado el cambio de mentalidad que ha tenido que producirse para que el ingreso en la educación superior de la mujer haya sido una realidad plenamente asimilada por la mentalidad social, que ha tenido que vencer profundos tópicos (y en este caso, no sólo masculinos, sino en muchos casos también femeninos). Marías ha comprendido este fenómeno con el concepto, uno de los pocos acuñados por él mismo, de “solencia”, que sería lo contrario de la “insolencia”, *lo que se suele hacer*. En otras épocas se consideraba que la mujer no se debe dedicar a los asuntos intelectuales -como a otros muchos- *porque no se suele*. Pero curiosamente, el fondo de estas solencias o insolencias son normas sociales no escritas, no explicitadas, que cuando son incumplidas son interpretadas como una transgresión sin serlo realmente.

---

<sup>1128</sup> Aun siendo de 1970 y, por lo tanto, a una década en la que se estaba produciendo aún la incorporación de la mujer al ámbito laboral, la obra de Buytendijk contiene algunas reflexiones valiosas sobre este aspecto, es decir, cómo debería ser el trabajo de la mujer para no resultar alienante. Si más arriba se ha hecho referencia a la dinámica de la expansión y a la de la adaptación, el trabajo de la mujer tendría que contemplar esta faceta femenina, así como su capacidad de “nostridad”, es decir, de crear a su alrededor un mundo específicamente humano bajo la ética del cuidado. En sus relaciones laborales, como en todas las demás, la mujer se comprende como un “ser-con-lo-otro”.

“Nada esclarece mejor este problema que la condición peculiar de la mujer en las sociedades occidentales anteriores a nuestra época. En otras ocasiones he formulado esa condición diciendo que las mujeres no podían hacer nada, a menos que hubiese acuerdo social *expreso* sobre su licitud. Mientras los hombres pueden en principio hacer cualquier cosa, a menos que algo concreto y expreso lo excluya, la situación de la mujer era la inversa. Utilizando el neologismo propuesto, se podría decir que las mujeres han estado sometidas casi siempre a un cúmulo de usos negativos y tácitos o *solencias*. Más aún: una universal *solencia* ha gravitado durante siglos y milenios sobre la porción femenina de la humanidad, y se iba descubriendo y concretando a medida que las mujeres iban intentando comportamientos nuevos, esto es, iban iniciando esquemas positivos de conducta. Recuérdese que el denominador común de todos los comportamientos que las mujeres europeas y americanas han ido ensayando en los últimos años, sobre todo dentro de este siglo, ha sido que la sociedad los encontraba “insolentes”, cualquiera que fuese su contenido, y a pesar de que estos diferían cuanto es posible. Cuando algunas mujeres quisieron estudiar en las universidades, por ejemplo, resultó que esto *no estaba prohibido*; habría que decir que no estaba *ni siquiera* prohibido, porque no estaba previsto. El estupor que provocó esta pretensión, el juicio de insolencia que recayó sobre ella, revelaban que ahí estaba, latente y tácito, pero no menos efectivo y vigente, el uso negativo -la “solencia”- de que las mujeres no iban a la universidad. El mismo fue el caso cuando algunas mujeres empezaron a salir solas a la calle, o a ir al café, o a ejercer profesiones que no eran las “sólitas”. Esto tiene una consecuencia que conviene retener: la relativa irracionalidad del fenómeno de la insolencia. La sociedad vive y enjuicia como insolentes multitud de conductas que por su contenido parecen no tener que ver nada con el propósito de la insolencia positiva y voluntaria. Se podrían recordar centenares de ejemplos de la más extrema heterogeneidad. Ha parecido casi siempre insolente el saber femenino (los nombres Marisabidilla, Cultalatiniparla, *précieuse*, etc., dispensa de otra prueba); [...] ¿Por qué? No es fácil averiguarlo. Al ejecutar cada una de estas acciones, tan inocentes, la mujer había violado una invisible norma, solo manifiesta mediante el reactivo de la conducta positiva en cuestión”<sup>1129</sup>.

Marías sugiere entonces en este decisivo pasaje que el fenómeno de las “solencias” permitiría entender la infrecuencia de la razón vital femenina: tradicionalmente se ha considerado que la razón es predominantemente masculina y la mujer *no suele ejercerla*, aunque sea desde su condición de mujer. Pero, junto con los otros cambios que se han producido en el siglo XX, la correcta comprensión de la razón -aprehensión de la realidad en su conexión- habría mostrado no sólo que la mujer ha solido ejercerla en su hacer cotidiano, sino que es positivo que la ejerza en los campos a los

---

<sup>1129</sup> J. MARÍAS: *El oficio del pensamiento*, en: *Obras VI*, pp. 514-515.

que tradicionalmente se ha aplicado sólo la masculina. Y muy en concreto, a la investigación y docencia superior. Recordemos, de nuevo, las palabras de Morente.

Y no sólo está pensando aquí el filósofo en lo que se refiere a los contenidos de esa educación superior, sino muy especialmente a la nueva forma de convivencia universitaria, que se va a reproducir en el estricto ámbito profesional. A modo de ver de Marías, un trato de calidad entre hombre y mujer y el cultivo de las dos formas de razón vital comienza en una *universidad de calidad*.

En ella hay diferentes niveles de convivencia intersexuada, pero también intergeneracional entre alumnos y profesores: "Muchachos y muchachas, hombres y mujeres jóvenes, jóvenes y no jóvenes, conviven en la Universidad. Y digo "no jóvenes" porque, aparte de que hay estudiantes adultos, adultísimos, también hay que contar con los profesores: no hay solamente convivencia entre estudiantes, sino entre profesores y estudiantes, hombres y mujeres, unos y otros, en todas las combinaciones posibles"<sup>1130</sup>.

Analizando el caso concreto de las universidades americanas, que son las que abundan en los escritos de Marías, recordándonos dolorosamente las difíciles situaciones españolas con las que tuvo que lidiar en su tiempo y la excelencia académica y humana que no pudo hacer realidad en las aulas universitarias españolas, resulta que las relaciones de paridad en el ámbito del trabajo ya comienzan con las existentes en el ámbito académico y que la presencia de la mujer en la Universidad ha contribuido a transformar las relaciones hombre y mujer en el aspecto profesional. Desde su punto de vista, una Universidad de calidad tanto para hombres como para mujeres configuraría la sociedad de un modo plenamente satisfactorio, acabando con viejos tópicos, uno de ellos, las tradicionales "tres K" propias de su condición<sup>1131</sup>.

La mujer realiza (o realizaba, en el tiempo analizado por él) determinados estudios y frecuenta menos otros, como los estudios graduados, hablando en términos de las universidades

---

<sup>1130</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 79.

<sup>1131</sup> Marías tiene un texto espléndido sobre este profundo tópico alemán que pone las cosas en su justo lugar: "Sí, claro - se dirá-, pero las mujeres estaban reducidas a las "3 K" de Guillermo II (*Kirche, Kinder, Küche*, iglesia, niños, cocina). Pero ¿es que esto era verdad? No, era una *boutade* de Guillermo II, y lo dijo precisamente porque no era verdad; si hubiera sido verdad no lo hubiera dicho, no hubiese sido necesario decirlo. Cuando se dice algo, sobre todo si es con "punta", suele no ser verdad, sino algo que se dice por contraposición a lo que pasa, o se dice polémicamente, o como un deseo de que las cosas fuesen así. A Guillermo II le habría gustado meter a las mujeres en la iglesia, en la cocina, con los niños, precisamente porque no estaban allí. Mejor dicho: sí estaban; pero no sólo allí, ni mucho menos. Lo de las 3K era puro pensamiento desiderativo y no muy confiado" (J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 32-33). Buytendijk también sostiene en su libro, al hilo de las consideraciones negativas existentes en multitud de autores -desde Platón y Aristóteles hasta Tertuliano- que esta multitud de expresiones burlonas o sarcásticas del hombre hacia la mujer se pueden explicar en muchas ocasiones porque todo autor quiere mostrarse ingenioso y creativo; y, por otra parte, porque al hombre se le hace a veces insoportable el poder irresistible ejercido hacia él por la mujer (cfr. F.J.J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*, p. 69).

americanas; sin embargo, el paso de la mujer por la universidad ha transformado totalmente la sociedad americana en sentido positivo: "Lo más interesante es la tendencia a la paridad entre hombres y mujeres, las diferencias son cada vez menores; y, sobre todo, las cifras absolutas: en el siglo XIX, las mujeres universitarias eran excepciones aisladas; dentro del XX, especialmente en Europa, minorías bastante reducidas"<sup>1132</sup>.

Los estudios de primer grado, siempre tratando sobre el sistema americano, tienen un carácter no estrictamente "intelectual" de la condición profesional, mientras que los estudios graduados son estrictamente intelectuales, y en ellos existía una distancia considerable entre hombres y mujeres.

Sin embargo, aunque el predominio era masculino en las profesiones intelectuales, no lo era en la formación universitaria y esto daba un resultado claro: "La consecuencia es una elevación general del *nivel humano*, y en particular femenino, ya que la mujer que ha pasado por la universidad, haga después lo que haga, es distinta"<sup>1133</sup>.

El paso de la mujer por la universidad varía su perspectiva de la vida en gran medida, incluso aunque su trabajo se realice solo en las tareas de la casa; en este caso, es un trabajo distinto, movido también por una intención diferente: si la mujer no trabaja, es porque no quiere o porque desea dejarlo por un periodo para dedicarse, probablemente, a una dedicación personal o al "ocio con dignidad" que ya señalábamos en el texto citado de Morente<sup>1134</sup>.

### 11.3. La aportación de la mujer al progreso de la sociedad

Considerando el caso de que la mujer trabaje en lo mismo que el hombre, su modo de ejercer la profesión es ya distinto si cuenta con una cualificación superior. La mujer se deja absorber menos

---

<sup>1132</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 75. El filósofo incluso analiza en qué aspectos concretos la aportación de la mujer americana ha contribuido al progreso humano: "Por otra parte, hay parcelas de la cultura que están confiadas primariamente a la mujer, sobre todo en algunos países, y no creo que eso sea malo. Sobre todo en países jóvenes, no íntegramente maduros desde el punto de vista de la constitución de una sociedad, como son los de América, hay predominio femenino en lenguas, artes y letras, mientras que hay una concentración masculina en las técnicas y los negocios, así como en la política. Las ocupaciones que se consideran menos urgentes, menos apremiantes, que se sentían a veces como un "lujo", han estado en proporción altísima en manos de mujeres y muy eficazmente" (J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 78).

<sup>1133</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 76.

<sup>1134</sup> "Lo más significativo e interesante de todo esto es que la mujer, cada vez más, está teniendo acceso al mismo tipo de información que los hombres, a las mismas lecturas; empieza a vivir en el mismo mundo -histórico, cultural, político, público- que los hombres. Y esto independientemente de que la profesión sea una u otra, o la dedicación a ella mayor o menor; creo que esto es secundario. Una mujer universitaria, aunque esté apartada del ejercicio profesional, tiene ya gusto, experiencia, conocimiento, capacidad de asimilación para participar en cualquier tipo de información, lectura, estudio o actividad" (J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 77)

que el hombre por la profesión, porque ésta indica una cierta mecanización de la vida, a la que la mujer no quiere ser arrastrada. Se podría plantear si es cierto o si lo era que la mujer sea *menos profesional* que el hombre; dejando aparte la cuestión de que se considere como profesional el trabajo remunerado o también lo sea todo tipo de tareas que la mujer realiza, dentro y fuera de casa, supone que tampoco todo en el hombre es la profesión. Es más, "ningún hombre está íntegramente absorbido por su profesión, y cuanto más plenamente sea hombre, más "rebosa" de ella. La profesión que inscribo en mi pasaporte o en mi documento de identidad *no agota mi realidad*; soy eso y otras muchas cosas"<sup>1135</sup>.

Por eso, la cuestión de la mayor o menor profesionalidad de la mujer no debe plantearse en términos de superioridad o inferioridad, de eficacia o de rendimiento. La mujer, aunque realice una profesión y ésta esté al mismo nivel que la realizada por hombres, se lleva a cabo de otro modo: "[la mujer] es siempre mucho más que su profesión, la cual tiene un elemento esquemático, abstracto, utilitario, y la mujer se entrega a ella siempre con cierta reserva; es muy raro que queda absorbida -absorta- en su profesión; puede ser una excelente profesional, pero en una parte de su vida y su tiempo, y sobre todo de la atención: siempre quedan fuera algunas dimensiones esenciales, seguramente las más valiosas. [...] La mujer se resiste a ello [a que la profesión ocupe todo su tiempo y su vida], se mantiene en contacto con la cuenca profunda de la vida, en la cual está instalada"<sup>1136</sup>.

No se pone en tela de juicio que la mujer pueda ser una buena profesional, sino, por el contrario, se señala que la mujer puede ser excelente en su trabajo, y que *además* es capaz de serlo también en otros niveles, los cuales el hombre parece olvidar o no valorar excesivamente. Desde el punto de vista antropológico, contiene mayor sabiduría la actitud de la mujer, en este punto, que la del hombre: "a mí lo que me interesa es ver si es verdad [la acusación de inferioridad profesional de la mujer]; pero además dudo mucho de que eso sea una inferioridad, y más bien pienso lo contrario"<sup>1137</sup>.

Es decir, que en la dedicación profesional, la mujer vuelca una parte de sí misma, pero no deja que sea toda su persona la que se vea envuelta en ella, y se preocupa de reservar tiempo y energías para otras dimensiones, que considera igualmente importantes, sin restar fuerzas a la profesión. Ésta es la actitud que puede ser considerada como mejor que la tomada por el hombre. Incluso se podría decir que en este punto, la mujer profesional es especialmente equilibradora para el

---

<sup>1135</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 81.

<sup>1136</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 82.

<sup>1137</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 81.

hombre, porque si actúa desde su condición de mujer, es un contrapeso a la excesiva dedicación profesional del hombre y a la mecanización de su vida.

Para comprender la dedicación profesional de la mujer, habría que referirse a esta capacidad en términos de vocación personal, es decir, de una entrega creativa allí donde se encuentre: "Hay algunas profesiones que parecen merecer una absorción muy alta, pero cuesta trabajo llamarlas profesiones; son más bien *vocaciones*: el artista, el escritor, el pensador, el investigador, el religioso; el creador, en suma. Y no se olvide que lo más parecido a la "creación" de que es capaz la humanidad es la formación de *personas*, que es justamente lo que hace la mujer cuando la maternidad es en ella vocación absorbente en la cual interviene su realidad total"<sup>1138</sup>.

La manera de trabajar de la mujer, sea cual sea el trabajo que realice, se parece a esa actitud de colaboración a la formación de personas, a la par que la realización del trabajo concreto. Tampoco se descarta el hecho de que la mujer pueda o quiera ser absorbida por el trabajo enteramente, pero no es, de nuevo, la actitud correcta, desde su punto de vista, porque pierde dimensiones de su vida que son muy importantes. La mejor posición sería la dedicación plena de sí misma en todo lo que haga, sea un trabajo profesional o sea otro tipo de ocupación. Lo importante no es exactamente lo que haga, sino desde dónde lo haga y cómo: si es o no desde la condición de mujer<sup>1139</sup>.

Hay un modo de relación especialmente interesante en las relaciones profesionales entre hombre y mujer, y es el que se produce en el ámbito cultural, porque resalta especialmente el vínculo que debe unir a maestros y discípulos, que va más allá de lo intelectual, y enlaza con lo personal: "Las amistades entre maestros y discípulos incluyen por lo general un elemento de admiración y de esperanza e ilusión, y de ellas depende en buena medida la fecundidad y continuidad de una cultura"<sup>1140</sup>.

---

<sup>1138</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 82.

<sup>1139</sup> En el mismo sentido se expresan las recientes tendencias de un feminismo con pretensión complementaria. Se puede confrontar, por ejemplo, con la obra de JUTTA BURGGRAF: *Hombre y mujer frente a los desafíos de la vida en común*. En su conferencia "La mujer ayer y hoy" dice, señalando las oportunidades y riesgos que ambas entrañan: "En casa o en la vida pública, en todos los ámbitos es posible para una mujer desarrollarse [...] No es importante lo que hace alguien, sino *cómo* lo hace. Ni la profesión ni la familia son *por sí solas* soluciones para los problemas que tengamos con los demás; ambas abarcan oportunidades y riesgos" (J. BURGGRAF: *Hombre y mujer frente a los desafíos de la vida en común*. Eunsa, Navarra, 1999, pp. 47-48).

<sup>1140</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 113. El propio Marías ha sido capaz de realizar este vínculo con la mujer en su propia tarea como profesor y, más allá, también como conferenciante y escritor. De ello son buena muestra los textos en los que se refiere a su relación con las estudiantes americanas y con las profesoras de estas universidades, a las que él era invitado a impartir clases (cfr. capítulo sobre la mujer americana). Para él, la relación humana es esencial en la transmisión de cultura. Un ejemplo especialmente claro, recogido en el segundo tomo de *Una vida presente* es la forma en la que el equipo de profesores de las estudiantes americanas las acogía en España y les enseñaba a gustar de su cultura y su forma de vida, especialmente en Andalucía, a la vez que las acompañaban personalmente y las acogían en sus casas.

Este aspecto también se relaciona con el apartado dedicado a las escritoras y traductoras de su obra escrita, en la que se refleja el aprecio de Marías por la mujer intelectual.

En ambos procesos, presencia de la mujer en el ámbito universitario y en el mundo profesional, hay que contar con la variación del esquema generacional. En otras épocas existía, ya en principio, entre hombre y mujer una notable diferencia de edad, porque la mujer terminaba antes su formación y normalmente estaba al nivel de hombres mayores que ella. Su entrada en la historia se producía normalmente a una edad temprana, por su precocidad -en general- biológica y personal, y su salida de ella también era antes que la del hombre.

Con el ingreso de la mujer a los mismos niveles de educación y de trabajo que el hombre, la mujer vive a la par que el hombre en todo: "Ahora las cosas no son ya así. El hecho de que hombres y mujeres tengan los mismos estudios a la misma edad, tengan una formación parecida, trabajen juntos después de terminarlos, hace que la convivencia sea a la misma edad y no como antes (muchachas muy jóvenes con hombres algo mayores). Las chicas encontraban demasiado jóvenes a los hombres de su misma edad y los preferían de unos cuantos años más; este impulso se ve contrariado por la convivencia "nivelada""<sup>1141</sup>.

Este hecho produce una nivelación de la mujer con el hombre en cuanto a la generación en la que viven, pero también puede tener como contrapartida, dada la mayor madurez de la mujer o su precocidad, un desnivel en cuanto a mentalidad:

"Desde este supuesto, la igualación de las edades resulta importante: la mujer ha tenido ocasión de conocer al hombre relativamente bien, de verlo vivir en diversos aspectos; pero, en segundo lugar, como tienen la misma edad, ella es más madura, biográficamente mayor y esto puede suplir la menor imaginación [que la mujer tiene en relación al hombre]. En este sentido, la igualdad de edad sería excelente; pero, si se miran las cosas por todos lados, se encuentra que esa ventaja en gran parte se anula, porque el hombre es *demasiado joven*. Antes, aunque la mujer no lo imaginara en el futuro, lo encontraba ya algo realizado, no era una pura posibilidad, había ya mostrado lo que iba a ser; pero si el hombre es muy inmaduro, hay que imaginarlo si no se quiere encontrar luego algo imprevisto"<sup>1142</sup>.

Esto significaría, de cara a las relaciones profesionales, que si la mujer y el hombre acceden a la misma edad a los mismos trabajos, la mujer va a tener o por lo menos podría tener, más madurez para realizarlos, y por los aspectos vistos anteriormente, una mayor capacidad que los hombres de su

---

<sup>1141</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 83.

<sup>1142</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 84.

misma generación, para organizar su tiempo no sólo en el trabajo, sino también en otras facetas, que el hombre tiende a pasar por alto. De este modo, la mujer se revela actualmente como un potencial profesional especialmente valioso, por su capacidad de atender a varios ámbitos a la vez con la misma responsabilidad y eficacia.

En este punto entraría la consideración entre el difícil equilibrio a que la mujer está sometida actualmente, al reto por compatibilizar su vida profesional con la vida familiar y doméstica, la *conciliación familiar*, que todavía en muchos ambientes encuentra fuertes resistencias entre la mentalidad masculina.

En este sentido se expresan también muchas mujeres que escriben sobre la cuestión de la mujer<sup>1143</sup>. Se podría citar a una de ellas, implicadas de manera activa en la conciliación entre ambas dimensiones:

"Tanto el marido como los hijos son de vital importancia [para la realización plena de la mujer]. Los que tengan familia saben que tiene que existir una complementariedad en sentido amplio si una familia moderna quiere trabajar y que haya sitio para un desarrollo armónico de todos sus miembros. Desde un punto de vista práctico, dos trabajos fuera [el del hombre y el de la mujer] y uno en casa suman tres, con lo que a no ser que el matrimonio se complemente de verdad y trabajen de manera solidaria es casi siempre la mujer la que termina realizando dos de esos tres trabajos. Suelo bromear con que con cuatro hijos y un trabajo fuera de casa, voy a necesitar al menos un marido, si está bien entrenado. Lo importante es que sabemos que las mujeres realizan la mayor parte de las tareas de la casa en todos los países occidentales y que los hombres van asumiendo sólo de forma paulatina su responsabilidad en el cuidado de los hijos y del hogar. Es necesario que los hombres cambien esta actitud y las mujeres necesitan hombres que comprendan la importancia de esto"<sup>1144</sup>.

---

<sup>1143</sup> Se puede consultar, por ejemplo, la conferencia "Los países escandinavos: recursos de apoyo a la conciliación", de la profesora universitaria y escritora JANE HAALAND MATLARY, en la que explica cómo la acción de la mujer debe atender a tres aspectos: vida familiar, vida profesional y participación política (En: *Conciliación da vida familiar e laboral*. Actas del primer Congreso Internacional "Conciliación da vida familiar e laboral" (Santiago de Compostela, 25-27 Abril 2001), Xunta de Galicia 2001. También en su libro *Historia de la familia* (Ediciones Encuentro, Madrid 2000), M<sup>a</sup> ANTONIA DEL BRAVO se plantea cómo deben ser las relaciones actuales entre trabajo doméstico y fuera de casa, para la mujer, y sus consecuencias para la familia. Se puede consultar para ello el capítulo 6: "La familia ante los retos de la posmodernidad", en el que se pregunta por la posibilidad de compatibilizar ambas facetas a nivel social en "¿Familia *versus* trabajo?". Interesante es también la publicación de ANA CABRÉ: "¿Es compatible la protección de la familia con la liberación de la mujer?" (Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1990).

<sup>1144</sup> J. H. MÁTLARY: *El tiempo de las mujeres. Notas para un verdadero feminismo*. Rialp, Madrid 2000, pp. 118-119.



De manera que la participación actual de la mujer en el mundo del trabajo tiene que ver no sólo con la economía real, sino también con el derecho a poner en práctica la formación académica recibida y más aún, con el aumento del grado de felicidad. Por todos estos factores, hay que contar con la realidad de que la mujer trabaja y quiere trabajar.

Pero además de estas capacidades, desde el punto de vista de Marías, una visión completa sobre la dimensión profesional de la mujer, tendría que contemplar a la vez su capacidad para hacer de la vivienda un lugar humano y capaz de acoger la vida familiar. Es decir, desde el punto de vista del filósofo, el trabajo profesional de la mujer sería contemplado como una de las facetas de la vida, que al no ser absorbente, le permitía la holgura suficiente como para dedicar también parte de su tiempo a facetas específicamente personales. Y sólo de este modo contribuiría a aumentar su felicidad.

## 12. Equilibrio para el hombre en la amistad hombre/ mujer

Como en todos los aspectos vitales, hombre y mujer son dos estructuras recíprocas, y más aún: para que se realice la vida humana plenamente es necesario que exista esta polaridad y que ambas se complementen. En este sentido, se podría hablar no sólo de la mujer como contrapeso para el hombre, sino también del hombre como equilibrador para la mujer. Y uno de los ámbitos donde este equilibrio puede realizarse es en la amistad entre el hombre y la mujer.

Una vez más, es necesario darse cuenta de hasta qué punto Marías ha innovado la antropología como saber de las cuestiones humanas, porque ha puesto de manifiesto hasta qué punto la amistad es un tema antropológico de primera magnitud, como factor de potenciación de la persona. De este modo, en el *Mapa del mundo personal*, el filósofo pretende arrojar luz sobre lo que es personal dentro de la vida humana, y explica que existen tres niveles en la estructura de la misma: por un lado nos encontramos con lo social (usos, vigencias), por otro estaría el ámbito de lo psíquico o interindividual, que es aquel espacio vital en el que no existe efectiva intimidad; y finalmente estaría el ámbito de lo estrictamente personal, en el que sí hay una efectiva intimidad, y que parte de una toma de posesión de mi propia realidad para desde ella entrar en relación con los otros.

En este tercer sector del mapa del mundo personal es donde Marías sitúa la amistad, es decir, que para él va a tener una importancia antropológica decisiva, ya que es fundamental para la constitución de la persona, y así podrá afirmar: “[...] si se ve el contenido de la amistad que afecta al núcleo de las personas, se descubre que responde a una posibilidad antropológica no bien estudiada. [...] La amistad personal significa una *metábasis eis állo génos*, un paso a otro género”<sup>1145</sup>.

En el presente capítulo, es importante porque es un impulso para desarrollar la adecuada referencia mutua entre hombre y mujer<sup>1146</sup>.

---

<sup>1145</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 111.

<sup>1146</sup> Este tema ha sido tratado por Marías en múltiples escritos, entre ellos en *La estructura social*, *Antropología metafísica*, *La mujer en el s. XX* y *el Breve tratado de la ilusión*, y en el artículo "Una amistad delicadamente cincelada" (contenido en el Tomo III de las *Obras*), como muestra de la importancia que cobra en su antropología. También se puede consultar, por el especial relieve que cobra en esa obra el tema de la amistad intersexual, el capítulo XXII de *La educación sentimental*. Se puede consultar también mi artículo "Amistad hombre y mujer: unidualidad y participación (I y II)" en: <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-n-amistad-hombre-mujer-unidualidad-y-participacion/> y <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-nieves-amistad-hombre-mujer-unidualidad-y-participacion-ii/>

Teniendo en cuenta todo esto, el filósofo ha dedicado muchas páginas a reflexionar sobre este fenómeno humano, que, en términos generales, puede ser considerada como "una gran potencia civilizadora", como ya señalamos al hablar de la gran aportación de *La educación sentimental* y como "un instrumento capital de educación *mutua*, en el sentido de que los amigos se *hacen* juntos, se enriquecen y perfeccionan, se descubren e interpretan. Se podría decir que, al ver al otro, cada uno de ellos aprende a conocerse, como en un espejo"<sup>1147</sup>.

Este tipo de amistad, que es considerada por él como la más completa, se inscribe en unos parámetros muy determinados, que lo diferencian tanto de una relación sexual o amorosa como de los otros tipos de amistad: "Esta amistad [...], que sólo es posible si alcanza perfección [...], que sólo puede existir [...] cuando es una "amistad delicadamente cincelada" [...] es, sobre todo, la posibilidad de satisfacer la múltiple y variada necesidad femenina en la vida del hombre y a la inversa. No se trata de relación sexual; menos todavía de una relación sin sexo. [...] Se trata de la condición no sexual, sino *sexuada*, del hombre; quiero decir, del varón y de la mujer"<sup>1148</sup>.

Es más, el elemento sexual está excluido de la relación, si es verdadera amistad: "La amistad entre hombre y mujer es, por supuesto e intrínsecamente, *sexuada*; pero si es amistad, y mientras lo es, no es sexual. En ella entran la virilidad y la feminidad íntegras, más aún, son su sustancia, pero con un *vector* peculiar, que es precisamente el amistoso"<sup>1149</sup>. Por lo tanto, este tipo de relación hombre y mujer se revela como un factor de personalización para ambos, porque les hace estar referidos y contar con la otra forma de ser persona. En otros escritos, el filósofo ha sido especialmente brillante a la hora de expresar que el amor y la amistad son distintos vectores vitales: "[...] una cosa es la *monogamia* y otra la *monoginia* (o el reverso en perspectiva femenina): la suficiencia de una esposa no implica la de una sola mujer, en relación bien distinta pero que puede ser estrictamente personal"<sup>1150</sup>.

Desde su punto de vista, la amistad heterosexual es la mejor forma de amistad, porque constituye su culminación: "Siempre he creído que nuestros mejores amigos son nuestras amigas -y viceversa-; que si alguien es capaz de comprender desde cerca otra vida humana y darle efectiva compañía, es una persona del otro sexo"<sup>1151</sup>.

---

<sup>1147</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 265.

<sup>1148</sup> J. MARÍAS: "Una amistad delicadamente cincelada", en: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, pp. 234-235.

<sup>1149</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 268.

<sup>1150</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 152.

<sup>1151</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 209. En este punto, Marías manifiesta tener la misma opinión de Buytendijk, quien se opone por su parte a Simone de Beauvoir. La pensadora francesa sostiene que quien mejor conoce a la mujer es la mujer misma. Buytendijk, en *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia*, p.60, se pregunta explícitamente: "¿Por qué una mujer ha de conocerse a sí misma mejor que "otro", por ejemplo, el hombre puede conocerla? ¿Por qué una

Este hecho tiene dos explicaciones: la amistad es un fenómeno que sucede en la intimidad, que consiste en una aproximación individual y se nutre de un mutuo interés, y además porque ese interés ya existe en el impulso que lleva a hombres y mujeres a una atracción recíproca. Es muy interesante considerar las notas que le atribuye a este tipo de amistad, porque no son las cotidianas, pero muestran la profundidad antropológica de esta relación intersexuada: "La amistad es una relación *íntima*, de persona a persona, pero hecha a la vez de *respeto*, no ya a la persona, requisito de toda relación humana valiosa, sino a la intimidad del otro. La amistad *no es invasora*. Está hecha de contención, de limitación, de refrenarse y buscar la distancia justa; por eso he dicho a veces que es una relación -y un sentimiento- elegante"<sup>1152</sup>.

Este tipo de amistad ha estado a lo largo de la historia muy restringido por diversos factores, los cuales han colaborado a que la amistad por excelencia se aplique a la amistad hombre/ hombre. Entre esos factores se encuentran sobre todo las dificultades en la convivencia hombre/ mujer, causada por motivos de apartamiento, reclusión o escasez, por la mínima presencia social de la mujer y por la limitación de la relación entre ambos a la matrimonial, por la cual sólo podía tener trato con una mujer su marido, hecho que quizás incluso convertía esta relación en rutinaria o consabida.

Otras causas de la escasez de este tipo de amistad se pueden encontrar en las teorías de la amistad nacidas en Grecia y en Roma (centradas en la amistad masculina) y la separación radical entre amistad y amor. Según Aristóteles, por ejemplo, el prototipo de amistad es el que se da entre *iguales fuertes*, es decir, entre hombres, descartando esta forma de amistad. En este capítulo podremos comprender en qué medida Marías ha asumido la relación clásica entre amistad y felicidad, pero le ha dado un nuevo significado al aplicarla sobre todo a la amistad intersexuada.

Las condiciones realmente propicias para que exista este tipo de amistad sólo se han dado en momentos muy determinados en Occidente, y en círculos muy limitados, en Grecia, algunas cortes de la baja Edad Media, el Renacimiento, el siglo XVIII, en particular algunos grupos románticos y las sociedades europeas y americanas, desde 1920. Este último periodo es especialmente interesante,

---

mujer ha de conocer precisamente tan bien a otra mujer. [...] Para conocer una forma determinada de vida no se necesita más que una suposición: que tiene que haberseme sido dada en mi propia realidad como posibilidad. Esta es la condición para toda clase de participación: endopatía (*Einfühlung*), simpatías, decisiones y reacciones en común [...]. El hombre y la mujer pueden comprenderse mutuamente sobre la base de lo que a ambos es común: la esfera total de lo humano, pero también la manera específicamente femenina y masculina de comportarse". Sólo hay un aspecto en el que esto no se cumple, es decir, en el que el pensador holandés coincidiría con Simone de Beauvoir: la vivencia del propio cuerpo; en este caso, es la mujer quien comprender mejor a la propia mujer.

<sup>1152</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 268.

no sólo porque llega hasta nuestros días, sino porque las posibilidades de nivelación en la amistad son mayores, y por eso aumentan sus condiciones favorables. En otros periodos históricos era inexistente a nivel social, es decir, no se daba como una posibilidad general, sino que era una posibilidad restringida a casos excepcionales o círculos muy escasos.

Por eso, para que se dé efectivamente, Marías hace notar que es necesario contar con algunos elementos: "Para su existencia normal y su difusión es menester que la mujer goce de considerable libertad, que pueda convivir cómodamente con los hombres, que le sean permitidas las iniciativas personales, y no reducirse a un sistema rígido de vigencias que solo autorizan las conductas ya previstas y aprobadas por la sociedad; hace falta además que la mujer tenga una formación comparable a la del hombre, que disponga de un repertorio de conocimientos, curiosidades e intereses en común con él"<sup>1153</sup>. También es necesario contar con el elemento de la permanencia: al ser la amistad un tipo de relación que no tiene desenlace, significa que puede causar un enriquecimiento ilimitado, tanto en el hombre como en la mujer.

Incluso aunque se den esas condiciones previas, todavía existen impedimentos para que esa amistad sea verdadera, que se muestran más actualmente que en el momento histórico en que Marías escribió sus obras sobre el tema: en primer lugar, es necesario superar el espíritu de competencia o rivalidad profesional entre hombres y mujeres, porque la amistad requiere ausencia de rivalidad e incluso un elemento que va más allá del mero aprecio por las cualidades o la forma de trabajar de una persona: la ilusión, que garantiza la novedad en el descubrimiento mutuo; en segundo lugar, considerar que la mujer es en todo igual al hombre, porque se está negando de base que existen dos condiciones sexuadas y en tercer lugar, quizás la más presente hoy día y la más difícil de superar para las nuevas generaciones, la sexualidad generalizada y automática, que impiden el respeto a la intimidad de la otra persona y la distancia para apreciar globalmente su personalidad, necesarias para el desarrollo de la amistad. En este sentido, es necesario afirmar el hecho de que la amistad se mueve en la dimensión sexuada, pero no es específicamente sexual; en todo caso, nunca puede ser "asexuada", entre personas sin más, porque las personas nunca son neutrales en cuanto a su instalación sexuada.

Podrían señalarse además otro tipo de causas sobre la infrecuencia de esta amistad: las dificultades externas -no de orden social-, la actitud del hombre de desdeñar la palabra porque la educación actual hace improbable su dominio, la profunda crisis del lirismo y el escaso esfuerzo que

---

<sup>1153</sup> J. MARÍAS: *La educación sentimental*, p. 267.

el hombre dedica a imaginar a la mujer, en el sentido de pensar cuáles son sus deseos auténticos y sus posibles reacciones.

También son obstáculos para que se desarrolle este tipo de amistad el exceso de sensualidad o la carencia total de ella, porque la primera compromete la amistad como tal, mientras que la segunda la reduce a un tipo de relación como la amistad hombre/ hombre. El justo término se encontraría en orientar la amistad a la persona misma: "la complacencia y la sensibilidad entran esencialmente en esta amistad, pero se dirigen a la persona como tal, a ese *alguien corporal* que no puede perderse de vista ni sustituirse por ninguna abstracción"<sup>1154</sup>.

Cualquiera de las anteriores desviaciones o la combinación de varios elementos pueden producir determinados errores del hombre hacia la mujer: darla por supuesto (en el sentido de pensar que ya la conoce); interpretarla trivialmente; no reconocer que no la entiende y juzgar su modo de actuar como ilógico, razonable o caprichoso; tener una actitud básica de desentenderse y renunciar a entender, que puede existir o continuar tras el entusiasmo y, por último, desaprovechar la situación del enamoramiento para comprender a la mujer.

Lo decisivo, según Marías, es que la forma de amistad hombre/ mujer se apoya en el ámbito de lo sexuado y se mueve en el clima de la condición amorosa del ser humano:

"Toda relación entre hombre mujer -he escrito en la *Antropología metafísica*- "se mueve en el 'elemento' del amor, está afectada por esa posibilidad, que es *incoativamente* amorosa. El hombre y la mujer se enamoran muy raras veces, normalmente no se enamoran, pero su encuentro recíproco acontece en el ámbito de esa posibilidad, a diferencia del encuentro personal dentro del mismo sexo, exento de polaridad y proyección mutua, por eso mismo no intrínsecamente 'argumental' y que necesita un argumento concreto y particular para realizarse y consolidarse. Quiero decir que la dual condición hombre- mujer es razón suficiente para el 'estar con', siempre que esa condición se realice de manera suficientemente adecuada, mientras hace falta algo más para que se justifique la convivencia dentro del propio sexo; y por esa razón todo encuentro entre hombre y mujer va acompañado de una conciencia de satisfacción y plenitud o, por el contrario, de frustración y decepción, y solo el embotamiento de la habituación puede llevar a un estado de 'neutralidad' e indiferencia que, bien miradas las cosas, es en rigor anormal"<sup>1155</sup>.

---

<sup>1154</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 146.

<sup>1155</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 208.

De este texto se deduce que la amistad no tiene porqué desembocar en otro tipo de relación, sino que es *valiosa por sí misma* -se podría decir que incluso necesaria para que tanto hombre como mujer aprendan a valorar al otro sexo en cuanto tal, para establecer una distancia personal adecuada para el conocimiento del otro como persona masculina o femenina-, porque tiene elementos que no existen en la relación de amistad hombre/ hombre o mujer/ mujer ni tampoco en el amor en sentido estricto. La "manera suficientemente adecuada" en la que se debe realizar el trato con el otro sexo significa que debe existir una instalación consciente en el propio y una actitud de respeto hacia la otra persona y a su circunstancia particular. La última frase recalca que cuando esta instalación segura de cada uno de los sexos no existe, la amistad no lo es realmente (en los términos en los que él utiliza esta palabra), sino que está falseada por tópicos; es más, parece sugerir que cuando esa relación está marcada por la sequedad o por el despego, es una situación extraña, porque no cuenta con la condición sexuada; en este sentido no se produce un trato adecuado, una relación realmente personal.

La convivencia humana entera es sexuada, porque un sexo acompaña al otro, en términos generales, durante toda la vida y en todas sus fases; cuando esa convivencia sexuada no se da, hay un oscurecimiento de la propia persona. La idea de base es que la convivencia misma está afectada por la condición sexuada: "Antes que cualquier otra necesidad humana particular, el hombre necesita a la mujer *para ser hombre*; y la mujer necesita al hombre *para ser mujer*. Esto quiere decir que la necesidad *heterosexuada* es anterior a toda necesidad humana dentro del propio sexo y, por tanto es un error partir de la relación cualquiera, abstracta, y buscar luego la peculiaridad de la relación heterosexual"<sup>1156</sup>.

Existe, por lo tanto, una necesidad personal básica, del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre; pero Marías parece defender, curiosamente, que esta necesidad es más viva en el primer sentido, porque la mujer que está instalada en su condición muestra al hombre una cara de la realidad que es desconocida para él: "En compañía de la mujer -cuando es una verdadera mujer y da compañía- se tiene la extraña impresión de "hacer pié". Los hombres que no han hecho esta experiencia carecen de algo importante; creo que si se mira al trasluz una vida masculina se advierte si ha hecho la experiencia a fondo de la mujer en su seriedad o no. [...] Y creo que es esencial"<sup>1157</sup>.

Es condición necesaria, por tanto, para esta amistad la instalación sexuada consciente tanto por una parte como por la otra y la intención de desarrollar esa relación de amistad, es decir, el

---

<sup>1156</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 207.

<sup>1157</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 62-63.

esfuerzo mental por situarse en la situación de la otra persona. Es de esta manera como él o ella descubren la otra forma de ser persona, y esta amistad puede resultar realmente enriquecedora desde el punto de vista antropológico.

Este tipo de amistad se caracteriza por las siguientes notas: se da primariamente entre un hombre y una mujer (Marías recalca este reconocimiento de la personalidad única del otro, al que se estima individualmente), es decir, interviene la condición sexuada como tal; incluye el goce de la respectiva realidad; no tiene carácter instantáneo; está hecha de duración; se mueve en el elemento del estar y constituye la auténtica compañía, porque los otros tipos de amistad tienen como rasgo el compartir una empresa común. Este tipo de amistad es *de una en una* y es de este modo como alcanza el máximo grado de calidad, intensidad y personalidad.

A diferencia de la amistad hombre/ hombre, en la que el tema es el interés común en una empresa, en este tipo de amistad el tema principal es *la persona misma del otro*. Este hecho queda patente en las descripciones que hace de los dos tipos de amistad. Sobre el tipo de amistad entre hombres, se pueden encontrar una orientación común de la mirada y un caminar -un transcurrir de la existencia- hacia un tema común: "Dos amigos, por lo general, andan juntos, uno al lado del otro. Se miran muy poco, van en la misma dirección, paralelamente, cambiando algunas palabras. O cambian silencio. Todo ello relacionado con algo que están haciendo o van a hacer, con una empresa"<sup>1158</sup>.

Acerca de la amistad hombre/ mujer, la orientación de la mirada, que es distinta al caso anterior, ya expresa que la otra persona es el proyecto más importante de esa amistad:

"En cambio, la amistad entre hombre y mujer es primariamente dual. Es un hombre y una mujer, y están frente a frente, incluso cuando es pura amistad. [...] Y además el hombre y la mujer no van andando paralelamente, sino que están frente a frente, se miran, justamente porque hay una esencial polaridad. ¿Por qué? Se dirá: porque al hombre le gusta mirar a la mujer, y aspira a gustarle, a que la mujer lo mire. Sí, es cierto. Pero la razón más honda [consiste en que] *el tema es el otro*; para cada uno de ellos, el tema es el otro; puede haber una conversación, sobre un tema absolutamente "objetivo" (científico, político, literario, lo que se quiera). Sí, pero por debajo de todo eso están actuando las personalidades polarmente opuestas; y esto, aunque no haya relación amorosa ni sexual; pero siempre la hay proyectiva, sexuada"<sup>1159</sup>.

---

<sup>1158</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 164.

<sup>1159</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 165.



Cabría preguntarse si sería posible una "forma mixta" de amistad entre hombre y mujer, en la que no sólo la persona del otro fuese el tema principal, sino que además hubiese una empresa común, que no sólo no estorbe al núcleo de la relación, sino que sea un aliciente más para profundizarla. Es un tema muy interesante, sobre todo en el ámbito cultural y profesional, porque anudar relaciones de amistad e intereses comunes puede resultar fecundo en cuanto al resultado. Es decir, se trataría de unir el tipo de "mujer maravillosa" descrita por Morente más arriba, con este tipo de amistad, tratado por Marías. En todo caso, la amistad hombre/ mujer es una relación sumamente variada, que puede ser creadora, es decir, no se da sin más, sino que cuenta con un elemento muy importante de inspiración personal e incluso de imaginación.

La amistad intersexual plena parte de la necesidad del hombre hacia la mujer (y viceversa); en el inicio de la relación de amistad se encuentra el deseo: "El hecho decisivo es que el hombre *necesita* a la mujer [...]. El hombre *desea* a la mujer, y esto lo moviliza hacia ella"<sup>1160</sup>. Del mismo modo, se pregunta si existe el movimiento complementario: "¿Y la recíproca? ¿No desea la mujer al hombre [...] ¿qué es lo que en ambos casos se desea?"<sup>1161</sup>.

Si se analiza lo que el hombre quiere de la mujer, se encuentra que cada hombre pretende algo distinto de cada mujer. Antes del siglo XX, había una pretensión vaga y permanente, que era la condición de todas las demás, el impulso sexual normalmente unido al amor. En la actualidad se ha generalizado una interpretación sexual de las relaciones hombre/ mujer, y por eso se produce una falsedad en la interpretación dominante de la convivencia. La consecuencia negativa de ello es que se pone en peligro la propia condición sexuada, porque queda oculta por la pretensión sexual. De esta manera se ha perdido, a lo largo del siglo XX, una relación interpersonal que era muy valiosa: "[la amistad intersexuada] podría haber sido el gran descubrimiento, la admirable creación de nuestra época"<sup>1162</sup>.

Este momento histórico significa su comienzo como tal, pero en la actualidad se plantea la posibilidad de un desarrollo pleno: "Pero quizá donde aparece de modo más claro lo que es la amistad es en la que se da entre un hombre y una mujer. Es éste un gran descubrimiento de nuestro tiempo. Conste que no digo *sólo* de nuestro tiempo; [...] han sido [...] los hombres y mujeres nacidos entre los últimos años del siglo pasado y el primer cuarto de éste quienes han inventado y vivido esa relación"<sup>1163</sup>.

---

<sup>1160</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 74.

<sup>1161</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 74-75.

<sup>1162</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 117.

<sup>1163</sup> J. MARÍAS: "Una amistad delicadamente cincelada", en: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 232.

La consecuencia positiva de este tipo de amistad es la multiplicación de las pretensiones de un sexo hacia el otro, que afecta a la elevación humana de la vida. La multiplicación de vectores se traduce en varias dimensiones: las formas de trato, las innumerables formas de amistad y las posibilidades ilimitadas del amor. La mejor pretensión, entonces, del hombre hacia la mujer sería hacer brotar en ella lo mejor, estimular su crecimiento humano, percibirlo y estimarlo. Esto requiere que el hombre deje ser a la mujer, porque "la mujer "se dice" al vivir, a veces en silencio, también hablando, de cualquier cosa, si lo hace *desde sí misma*"<sup>1164</sup>.

Esa misma actitud llevan al hombre a pretender de la mujer algunos de los siguientes rasgos: la correspondencia y la amistad recíproca, la frecuencia en el trato y la comunicación, la presencia, que es insustituible, los modos indirectos de presencia, la intuición completa y viva de la persona; la admiración, el agrado y la estimación de los valores y la adhesión personal, es decir, sentir que la otra persona no es ajena. Todas estas notas deben estar envueltas por una actitud de generosidad mutua y de gratitud por la donación de la otra persona.

El interés del hombre hacia la mujer, por tanto, está movido por lo que la mujer es como tal y porque, precisamente, no es igual a él, sino distinta: "Y no se olvide algo capital: una de las razones más profundas del interés del hombre por la mujer ha sido que en ella el hombre ha encontrado otra forma, otra configuración de la vida humana: una forma de vida en que la creencia, como tal, imperaba. Siempre atrae y fascina *lo otro*, cuanto más otro, mejor, siempre que haya suficiente analogía para que el diálogo y la comunicación sean posibles"<sup>1165</sup>.

Desde esta perspectiva, siguiendo a Salinas, la mujer es entonces considerada como un paraíso perdido y encontrado, en el que el hombre descubre lo más auténtico de sí mismo. A este nivel, se puede entender el papel que cumple el elemento de la ilusión en la relación hombre/ mujer; se trata de vivir con una instalación segura en la propia condición sexuada y, a partir de ella, proyectarse hacia la otra condición sexuada. La ilusión, en este sentido personal, se inserta en la relación de polaridad que existe entre ambos y en la consiguiente convivencia dinámica, porque la amistad supone, como todo lo humano, grados, y la ilusión se adapta a cada uno de ellos. "La ilusión es ilusión *por alguien*, en este caso, por una mujer determinada [o por un hombre determinado]. Suele nacer a lo largo de las etapas de un descubrimiento, en la medida en que el término de la ilusión se va mostrando como alguien único, irreductible, inconfundible, insustituible; es decir, cuando se constituye en su estricta personalidad"<sup>1166</sup>.

---

<sup>1164</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 211.

<sup>1165</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 111.

<sup>1166</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p. 104.

El elemento de la ilusión en este tipo de amistad es especialmente interesante porque supone que, además del descubrimiento del otro, se produce un descubrimiento de sí mismo: "ese proceso de descubrimiento a que me he referido, el de la persona que es objeto de ilusión, *me envuelve a mí*: me voy descubriendo a mi mismo en la medida en que despliego esa interioridad en que yo también consisto, y que yo también tengo que explorar"<sup>1167</sup>. Se puede hablar de descubrimiento personal en tres sentidos: "de la persona por quien se siente ilusión, por parte del que la siente; del sujeto de ella, que se va aclarando y desplegando al hilo de su proyecto ilusionado; finalmente, de la persona ilusionante, a sus propios ojos, a la luz de la ilusión que despierta, en la medida en que la conoce o la adivina"<sup>1168</sup>.

Esta proyección ilusionada de la amistad se traduce en el respeto y la intimidad. Mientras que la intimidad es compartida en el amor, en la amistad permanece siempre tras unos límites determinados, los que la otra persona decida mantener; por eso el respeto es esencial en la amistad y Marías ha denominado a este como "sentimiento exacto": "La amistad se nutre de reserva; es siempre un pacto tácito de no agresión, de no invasión. Los amigos no pueden nunca abandonar un freno, y la delicia de la amistad está en su propia limitación, en ese gesto de empuñar y refrenar la rienda para mantener la efusión interior en su frontera justa. La amistad está siempre medida, está hecha de medida, mientras que el amor es desmesurado; la amistad es un sentimiento exacto. No se piense por ello que la amistad es cosa fría o tibia. Tiene que rebosar de un ímpetu que, repito, se refrena a sí propio y se limita, para poder ser eso: amistad"<sup>1169</sup>.

"Sentimiento exacto" porque la amistad auténtica implica tanto el distanciamiento como el acercamiento, y la clave estaría precisamente en encontrar esa exactitud. Distanciamiento, porque la amistad necesita de una cierta reserva e incluso admiración por la manera de ser de la otra persona; pero simultáneamente existe un acercamiento, que se apoya en la comprensión y el afecto verdadero, incluso en la complacencia por el otro. La amistad más lograda entre hombre y mujer requiere, por lo tanto, a la vez un esfuerzo en ambos sentidos; no significa que sean movimientos contrapuestos, sino que ambos tienen una misma raíz: la atención al otro/a como persona: "La amistad significa el *contacto* de dos mismidades, pero no su *fusión*. En la amistad estricta tiene que haber efectivo

---

<sup>1167</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p. 105.

<sup>1168</sup> J. MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*, p. 105.

<sup>1169</sup> J. MARÍAS: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 231.

encuentro de dos intimidades personales, pero sin que éstas se interpenetren. Dicho con otras palabras: cada uno queda en sí mismo, pero *con* el otro"<sup>1170</sup>.

Partiendo de esta capacidad humana de encuentro como personas, es decir, de contacto de personalidades, desde la dimensión sexuada, se puede hablar entonces de una influencia mutua en sentido general: de la mujer sobre el hombre y del hombre sobre la mujer, y del equilibrio al que aludíamos en el título: "El hombre necesita a la mujer todo el día, en casi todas las dimensiones de la vida, mientras ejerce su dominio -casi siempre nominal- en unos cuantos puntos aislados e inconexos. Si se comparan las vidas de los dos, sobre todo las *vidas* cotidianas, que siempre exceden en importancia a lo que es excepcional, encontramos que están incomparablemente más influidas, conformadas, inspiradas, dirigidas por la mujer. Sobre todo, cuando el hombre tiene fuerte personalidad, cuando es verdaderamente viril, lo que se traduce en estar enérgicamente proyectado hacia la mujer, "pendiente de ella" -dice la expresión popular-, aunque los dos crean que ella es dependiente de él"<sup>1171</sup>.

En concreto, en el campo de la amistad, la mera presencia de la mujer se convierte en un impulso para el hombre: "El hombre afirma su virilidad y la depura en presencia de amigas que, con su mera presencia próxima, lo obligan a no abandonarse, a no decaer, a exigirse, a mantenerse alerta, a templar su probable tosquedad y a aprender a distinguir y gozar los matices"<sup>1172</sup>.

En este sentido, se puede reconocer en la adecuada amistad de hombre y mujer una nueva aplicación de las "maneras nuevas de ver las cosas", que anunciaba Ortega en su primera obra filosófica. En este tipo de amistad, el hombre puede encontrar una forma distinta de enfrentarse a la realidad y de entender lo humano, como ha mostrado Marías en *La mujer en el siglo XX*: "A última hora, lo que significa la mujer para el hombre es otro sabor de lo humano. [...] El sabio, *sapiens*, es el que entiende de sabores; saber es gustar, experimentar y conocer el sabor. Hay un sabor masculino de lo humano y otro femenino"<sup>1173</sup>.

El tipo de amistad hombre/ mujer nunca puede realizarse prescindiendo de la condición personal del otro, sino que siempre se realiza sexualmente "por la sencilla razón de que no hay personas a secas, sino sólo personas-varones y personas- mujeres. La amistad [de hombre] con mujer no es nunca igual que la que se tiene con otro hombre. Interviene en ella toda la condición femenina, se nutre de ésta, inclusive el atractivo y la belleza; quiero decir que si la amiga no es bella, lo

---

<sup>1170</sup> J. MARÍAS: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 233.

<sup>1171</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 76.

<sup>1172</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 214.

<sup>1173</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 121.

sentimos; y que, lejos de ser esto una facilidad para la amistad, como supone el tópico, es una limitación. Por otra parte, esta amistad no es un sentimiento tibio, mínimo o distante, sino capaz de intimidad, ternura y calor"<sup>1174</sup>.

Pero también hay una influencia en el otro sentido, es decir, del hombre hacia la mujer, porque "la calidad de la mujer depende en buena parte de la de sus amigos, de la que ellos personalmente tengan"<sup>1175</sup>. En particular señala la importancia del diálogo entre ambos, porque en él, la mujer es consciente de su personalidad y, partiendo de la disyunción polar, va a saber poner en juego sus capacidades como mujer: "La palabra ajena es un estímulo para la exploración; si tiene suficiente calidad e intensidad, es además una semilla que estimula el nacimiento de posibilidades que de otro modo nunca se hubieran actualizado"<sup>1176</sup>.

Esta influencia positiva del hombre hacia la mujer mediante la amistad produce que ella también crezca personalmente y como mujer. Podría parecer en principio una paradoja, pero esta consecuencia es un resultado de la disyunción polar misma: el hombre que está instalado adecuadamente en su condición sexuada, no sólo valora, sino que favorece con su trato la instalación sexuada análoga en la mujer; en otras palabras: la hace ser más ella misma, y no ser "masculina". Esto sucedería quizás en el caso de que la mujer sólo estuviera instalada deficientemente en su condición de mujer, y el trato con el hombre la hiciera replegarse o dejarse aplastar por la influencia masculina, al no saber exactamente cómo es ni cómo quiere llegar a ser. O también en el caso de que el hombre quisiera ejercer una influencia personal sobre la mujer más allá de lo que le corresponde, con lo cual ésta experimenta una especie de aplastamiento o recorte de su condición de mujer, que se manifiesta en una falta de libertad interior para ser ella misma (como parece suceder en algunos sectores de la cultura islámica).

La relación de amistad correcta lleva a que la influencia del hombre sobre la mujer sea de signo positivo, en la que son factores necesarios el "dejar ser sin imponer" y un mutuo dar y recibir, en cuanto a la condición personal: "Al mismo tiempo, la mujer comprende a los hombres por lo que dicen y por lo que son -y puede percibir la distancia entre ambas cosas, tan variable-, aprende a *distinguir* entre ellos, lo cual es absolutamente decisivo; al recibir sus influjos, asimila lo común humano, que *también le pertenece*, que no llegaría a ser suyo si viviera en soledad o sólo con otras mujeres, o si los hombres que la rodean no lo expresaran mediante la palabra. Finalmente, el

---

<sup>1174</sup> J. MARÍAS: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 233.

<sup>1175</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 214.

<sup>1176</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 162.

contacto explícito con el hombre, con algunos hombres concretos, potencia su feminidad al ponerla en juego, en forma de polaridad; es decir, se comporta realmente como mujer [...]"<sup>1177</sup>.

Para ambos, por lo tanto, la relación de amistad es una ayuda, siempre que se realice del modo adecuado: "En un caso y en otro, del otro amigo se recibe en ocasiones el apoyo estimulante que es necesario para sobrellevar la pesadumbre de la vida; a veces, la pesadumbre en que la vida consiste. Y es difícil, por otra parte, encontrar un goce comparable al que significa la convivencia cercana, privada, singular y estable con una persona del otro sexo elegida por afinidades precisas, muchas veces con el placer del descubrimiento y la exploración indefinida"<sup>1178</sup>.

En cierto sentido, la interrelación de hombre y mujer en la amistad conducen a distinguir la existencia de lo femenino en el hombre y de lo masculino en la mujer. En este aspecto se puede ver un paralelismo con Unamuno, en la posición examinada en la primera parte. Los justos términos en los que Marías plantea esta cuestión aparecen formulados en *La mujer en el siglo XX*:

"Se ha dicho que en el hombre hay siempre algo femenino, y en la mujer algo masculino. Claro que sí. ¿Cómo no va a haberlo? [...] ¿Cómo no voy a tener yo algo de femenino, si estoy proyectado hacia la mujer, orientado hacia ella? ¿Cómo no van a tener las mujeres algo de masculino si les pasa otro tanto? Lejos de ser un argumento en contra, es una de las pruebas más enérgicas a favor de esta doctrina de la condición sexuada, disyuntiva, polar, recíproca. ¿Cómo podría yo estar proyectado hacia la mujer si la mujer fuera algo absolutamente *otro*, si hubiese total heterogeneidad? Yo puedo proyectarme hacia la mujer porque hay una capacidad de "feminización" en el hombre y de "masculinización" en la mujer, porque somos capaces de transmigrar el uno hacia la otra y viceversa"<sup>1179</sup>.

Marías, claro está, no está defendiendo aquí un supuesto apoyo a la homosexualidad; precisamente el texto *es un argumento antropológico que la rebate*, porque supone que existe una condición sexuada en cada persona y que a partir de ella, podría adquirir cualidades que se supone son más propias del otro sexo. Es más, caracteriza esa tendencia como un fenómeno inquietante de nuestros días<sup>1180</sup>. Lo que él sostiene va en otra dirección: precisamente la referencia mutua de un sexo hacia otro, de por sí, ya contiene elementos del otro, porque cada uno de ellos puede situarse imaginativamente en el lugar del otro y pensar cuál sería su forma de actuar o su reacción "típica"

---

<sup>1177</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 162-163.

<sup>1178</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 214.

<sup>1179</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 162.

<sup>1180</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 127.

ante una situación determinada. La influencia actual de los medios de comunicación ha potenciado aún más esta capacidad empática de un sexo hacia el otro, en el sentido de saber cuáles van a ser, en líneas generales -y guardando siempre un margen a la libertad humana y a la capacidad individual-, el comportamiento genérico de cada condición sexuada.

Este hecho de la existencia de elementos de un sexo en otro es denominada como "estados intersexuales" y es contemplada positivamente si se refiere a la proyección sexuada: "Hay pues, eso que se llama "estados intersexuales" y desde luego elementos femeninos en el varón y masculinos en la mujer. Es la condición misma de esa polaridad; no la destruye, la hace posible"<sup>1181</sup>. Esto significa que en la propia personalidad hay una síntesis de elementos propios y de otras personas, que son tanto hombres como mujeres; se podría decir que para la formación de una personalidad completa y madura son necesarios tanto elementos de una condición sexuada como de la otra, y la apertura tanto a lo masculino como a lo femenino.

De hecho, este "aprendizaje sexuada" ya está presente en los primeros años del niño; desde pequeño, el niño o la niña distinguen entre adultos, adultas y niños, que para ellos son considerados en principio como iguales, y que después se desdoblan también en dos, niños o niñas. Para el niño o la niña, es precisa la presencia de ambos sexos, porque "se trata de dos climas, ambientes, estructuras. [...] Son dos tonalidades diferentes, dos climas"<sup>1182</sup>. Para el completo desarrollo del niño o la niña y también para poder llegar a comprender y valorar al otro sexo, es necesaria la presencia de ambas instalaciones sexuadas, ya desde el principio del desarrollo psíquico y afectivo de la persona.

La amistad intersexual es, pues, un poderoso instrumento de perfeccionamiento personal, aún más cuando la amistad se da entre personas de diferentes generaciones, porque hacia arriba, para la persona de generación más joven, significa dar pasos hacia la maduración, y tener la experiencia virtual del pasado. Desde el otro punto de vista, para la generación más mayor, participar de algún modo en otra posterior de una manera directa significa una forma de rejuvenecimiento y una exploración de formas de vida, que quizás no existían en un momento anterior. Actualmente, esta forma de amistad sería casi una necesidad para ambas partes, porque la aceleración del ritmo de vida ha hecho que la distancia mental entre unas generaciones y otras sea más grande de lo que había sucedido en otras épocas. Para ello sería necesario un esfuerzo por ambas partes, por parte de la generación más joven, que tiende a dar por sabida a la más mayor, y por parte de la generación

---

<sup>1181</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 163.

<sup>1182</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 163.

adulta, que quizás da por imposible a la generación más joven, a la que parece no interesarle más que determinadas cosas.

El propio Marías siempre hizo durante toda su vida el esfuerzo por comprender y acercarse a las generaciones más jóvenes, a través sobre todo de la enseñanza; a la vez, no perdió tampoco el contacto con la propia y las superiores a él, y esto le dio un conocimiento directo de la mujer que no sería tan completo si no estuviese apoyado en muchas relaciones personales:

"Desde la primera juventud he tenido innumerables amistades femeninas; entonces, con muchachas de mi edad o con mujeres que tenían algunos años, a veces bastantes, más que yo; luego, con mujeres de todas las edades, de varios países. Ahora, casi todas son más jóvenes que yo, pero sigo manteniendo amistad profunda con mujeres que tienen mis años aproximadamente, y que en ocasiones todavía me exceden. Siempre he creído que la amistad intersexual es la más importante, y aunque no muy probable ni frecuente en la mayor parte de los países y las épocas, la más verdaderamente *amistad* de todas. Tuve la fortuna de entrar en la vida en un momento en que las condiciones para esa amistad eran favorables, en que empezaba a florecer. Como en tantas otras cosas, no he estado dispuesto a abandonar, a renunciar a lo que me parecía valioso, y he seguido cultivando la amistad con mujeres a lo largo de toda mi vida. Cada vez estoy más seguro de haber acertado"<sup>1183</sup>.

Es un texto que además de revelar su profundo aprecio por sus amistades femeninas, plasma la diferenciación que hace Marías entre amistad y amor. Ambos se mueven en niveles distintos; una puede desembocar en el otro, pero no necesariamente. Quizás el problema actual para llegar a entender la calidad de esta amistad es que la tendencia automática a la dimensión sexual y a la promiscuidad la ocultan, no la dejan existir: "La idea de que el hombre y la mujer sienten interés mutuo en vista de una relación sexual, porque la tienen o para tenerla, me parece un error fundamental. La mujer le interesa al hombre *por ser mujer*. Las relaciones sexuales no están excluidas -¿cómo iban a estarlo?-, pero no se empieza por ahí ni se trata primariamente de eso. La confusión de lo "sexual" con lo "sexuado" -mucho más importante y abarcador- oscurece y confunde todo [...]"<sup>1184</sup>.

Por otra parte, la amistad, aunque las personas cuenten con distinta edad, tiene un efecto nivelador, es decir, que a fin de cuentas, hablando en términos humanos, el amigo y la amiga son

---

<sup>1183</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, pp. 143-144.

<sup>1184</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 114-115.



iguales -recordemos, aquí sí, el sentido aristotélico de los amigos como *iguales* fuertes-. Se pueden distinguir, entonces, las diferentes modalidades de la amistad: la amistad con edades aproximadas, la amistad entre dos personas de distintos países, la ya citada amistad entre personas de distinta generación. En todas ellas, existen tonalidades y matices que pueden ir variando a lo largo de la vida.

En la amistad de personas con edad aproximada, se parte de experiencias comunes, que en parte son compartidas. La amistad, en este caso, se centra en la transmisión de lo personal. En la amistad entre dos personas de diferentes países, debe existir el esfuerzo por comunicar la circunstancia y a partir de ella, poder compartir lo personal. En las amistades cronológicamente desiguales, existe el elemento de un tiempo distinto, lo que la hace especialmente valiosa.

La persona de más edad proporciona a la amistad la experiencia de la vida, mientras que la más joven recibe la intuición de lo que no ha podido vivir. El más joven de la relación hace la experiencia de un tiempo pasado, y sabe lo que es ser adulto, maduro o viejo, según los casos. Pero también la persona de más edad recibe una aportación de la persona más joven, porque puede vivir el presente a otro nivel y puede ver y comprender la forma de vida juvenil existente en ese momento. Cuenta además con un elemento muy valioso, como es la experiencia de la virilidad y de la feminidad de otras generaciones -en lo que tienen de positivo y de negativo-.

Este tipo de amistad tiene una consecuencia, ya en el nivel personal -sin descartar tampoco otros niveles-, como es el enriquecimiento y la dilatación de la vida en gran medida. Otras consecuencias positivas son: el conocimiento experiencial del otro sexo, el desarrollo de la imaginación personal, la proyección en compañía, el asistir desde cerca a otras vidas que interesan por sí mismas, y, una posibilidad más: la posibilidad del injerto amoroso en la amistad como paso a otro género<sup>1185</sup>.

En la relación amistad/ tiempo, la capacidad de apertura de la persona puede hacer que esté anudando amistades nuevas en cada periodo de la vida, pero que también puede existir la posibilidad de las amistades largas, en las que existe una historia común y una biografía que afecta a ambas partes; en este tipo de amistad tampoco se puede dar por conocida a la otra persona, el descubrimiento mutuo puede ser incesante. Si existe realmente el interés por mantenerla, la amistad cobra una intensidad nueva.

---

<sup>1185</sup> Como en tantas otras ocasiones, Marías ha tenido el acierto de encontrar los términos adecuados para expresar las realidades humanas. En este caso, el término botánico 'injerto' es aplicado al campo de la amistad, viniendo a significar el tipo de relación con otras personas que "introduce en otros algo propio, pero siguen siendo lo que eran, modificado" (J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 106).

Normalmente la amistad verdadera hombre/ mujer es dual, y aunque no es exclusiva y puede convivir con otras, es siempre de uno con una. Si se da entre otras personas, se produce una especie de paréntesis. La amistad intersexual como tal requiere ese ambiente de intercambio y de respeto, en un clima de persona a persona. Este tipo de amistad, por tanto, se caracteriza por una cierta singularidad y es única, porque a cada persona se le exige algo personal y se le da también algo distinto, pero no se trata de un modo de amistad exclusivista, sino que deja ser a la otra persona, le aporta su propia realidad para que ella sea también más auténtica: "Cada amistad depende a última hora de las dos personas implicadas, en su realidad única y no intercambiable; cada amistad tiene su origen, forma, contenido, argumento"<sup>1186</sup>.

Sin embargo, no es un vector que anule relaciones personales de otro tipo, como es el amor. Son formas de relación distintas, porque se trata de vectores diferentes. Amor y amistad pueden convivir, cada relación a su nivel y sin que cada una reste importancia a la otra. Pero para llevarla a cabo requiere un grado considerable de madurez personal y de autenticidad, con el fin de mantener cada una a su nivel y de no subestimar ninguna de las dos.

Aún más, la existencia de la amistad intersexual auténtica paralelamente al matrimonio y respetando la primacía de éste último, no sólo no dificulta la relación marido/ mujer, sino que la aumenta, porque la sitúa en su lugar auténtico y cuenta con la proyección hacia otro tipo de relaciones. En este contexto, no se trata de una relación cualquiera, sino de un modo de amistad concreto y parte de un respeto profundo a la dimensión amorosa del hombre.

Este tipo de amistad que puede coexistir con la dimensión amorosa puede ser descrito de la siguiente manera:

"Cuando uno de los amigos se casa, puede suceder que el cónyuge sea también amigo, y entonces se incorpora a la amistad; pero *en otra forma*; no olvidemos que la amistad de que estoy hablando es *dual*, y es esencial que se conserve así, aunque el marido o la mujer participen de una amistad más amplia, en la que pueden entrar varias personas. Es decisivo que se respete la forma anterior de la amistad, porque de otro modo languidece; esto es una pérdida insustituible, y si el amigo siente que su matrimonio ha sido causa de esta pérdida, es difícil que no guarde algún rencor a su marido o mujer, lo cual daña evidentemente su amor. Esto es válido, y todavía con mayor motivo, si la amistad se inicia cuando los que participan en ella ya están casados. [...] La cuestión estriba en la

---

<sup>1186</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 151.

cualidad del *vector*: si consiste en amistad, por vivaz e intensa que sea, no quita nada al enamorado, y le aporta todo lo que tiene de enriquecimiento y perfección"<sup>1187</sup>.

El obstáculo más grande para este tipo de amistad son evidentemente, los celos, aunque es un impedimento que existía, a juicio de Marías, más en otras épocas que en la actual. Desde este punto de vista, nuestra época tendría más facilidad social para el cultivo de este tipo de amistad -aunque tendría que superar otro tipo de problemas para llegar a ser auténtica-.

Un elemento decisivo para el desarrollo de amistad, es el equilibrio entre el diálogo y el silencio: diálogo en el que no es tan importante el tema en sí como el fondo desde el que se hace, es decir, si se realiza desde la intimidad y la realidad misma de la persona que habla. Y, por otra parte, implica el silencio y el saber escuchar, porque el que habla necesita que sus palabras sean recibidas y notar que transforman la realidad del que escucha. En todo caso, la persona que habla, capta la recepción causada en la otra persona. Ambas dimensiones implican el saber estar y la capacidad de dar compañía.

Este tipo de amistad implica un precio, que tiene que ver con la renuncia a lo propio para saber elegir lo valioso de cara a la otra persona. Existe, por eso, un "precio justo", que es el que merece este tipo de relación, cuando surge de los auténticos deseos.

Cuando no se da esta actitud de pagar el precio justo, surge la crisis de la amistad intersexual. Se puede localizar un proceso así en un momento histórico determinado, en concreto en 1927 y agravada en España por el proceso de la Guerra Civil, que significó una fuerte oleada de provincianismo (en el sentido de que se perdió por diversas causas el protagonismo cultural que Madrid había alcanzado antes de la Guerra); una oleada de lo que Marías llama "derechismo", aliada al clericalismo, que ha tendido a identificar la moral cristiana con las costumbres de la burguesía de las provincias españolas. De este modo, se tiende a identificar esas costumbres, que pueden ser más o menos aceptables en una circunstancia o en otra, con el Cristianismo en general, cuando se trata de dos cosas muy distintas. La combinación de todos estos elementos ha producido en España una crisis de la amistad intersexual, y en consecuencia una actitud de sospecha y desconfianza de un sexo hacia el otro, y especialmente, una actitud de defensa del hombre hacia la mujer.

A la larga, este proceso ha producido que no se pueda dar la amistad y que haya surgido, en reacción a lo anterior, una oleada de sexualismo mecánico, con la consiguiente presión hacia la

---

<sup>1187</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 151.

promiscuidad y la manipulación de las raíces más profundas de la vida humana, que engloban la vida sexual, la generación y las relaciones de maternidad y paternidad.

El resultado es muy preocupante, porque supone una perturbación profunda de una serie de dimensiones radicales de la vida humana y especialmente negativas para la mujer. "Como es fácil ver, la tendencia al sexo automático y la promiscuidad destruye radicalmente los supuestos de la relación que he descrito con algún detalle"<sup>1188</sup>.

Pero superados esos factores, hoy se vuelve a dar la posibilidad de la amistad a este nivel, que, como en toda época, tiene sus riesgos. Si se consigue su realización, constituiría un gran avance para la mujer: "La amistad intersexual está afectada por una crisis. Es posible, existe en muchos casos, alcanza calidades absolutamente preciosas; pero está amenazada, por influencias ambientales y por una sorda ofensiva que tiende a destruirla. De su defensa victoriosa depende en alto grado el porvenir de la mujer del siglo XX"<sup>1189</sup>.

De manera que existe una profunda relación entre la realización de la mujer (y del hombre) y la amistad intersexual: cuando ésta última está en crisis, es también la realización de la mujer la que peligra. Por esta razón, atender a los justos términos en los que se debería plantear la igualdad entre hombre y mujer implica también ser consciente de las diferencias intrínsecas entre ambos:

"Creo que la amistad entre hombre y mujer ha vuelto a estar en crisis. Creo que no es tan fácil ni tan frecuente como lo era cuando yo era joven. Y las razones son varias; por una parte, se ha producido en un cierto número de mujeres una pérdida de su originalidad. Existe con bastante frecuencia, en muchas mujeres actuales, una especie de afán de igualdad con el hombre. La igualdad jurídica me parece bien o la igualdad legal o la igualdad de los puestos de trabajo o de la remuneración del trabajo; pero igualdad de la realidad, no; para mí, un hombre y una mujer son totalmente distintos, cada vez me parecen más profundamente distintos el hombre y la mujer. Justamente el atractivo que tiene el trato con la mujer consiste en eso: en que siendo los dos personas y, por tanto, inteligibles, se pueden comprender, son absolutamente distintos, y, por esto, la presencia de la mujer como tal, cuando lo es, para un hombre es algo fascinador y supongo que para la mujer puede serlo también. Porque es precisamente la enorme diferencia dentro de la personalidad lo que es estrictamente personal"<sup>1190</sup>.

---

<sup>1188</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 215-216.

<sup>1189</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 216.

<sup>1190</sup> J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*, p. 376.

Este tipo de amistad es un modo de crecimiento personal, incluso se podría decir que en épocas de crisis de la persona se hace más necesario su cultivo, porque es un factor fundamental de humanización de las relaciones humanas. Más allá de opiniones reinantes, que llevan a considerar la amistad como una forma precaria o deficiente del amor, es necesario mantener la confianza en la amistad hombre/ mujer, como la forma más plena de la amistad:

"Contra la opinión común, que ve en la amistad intersexual una excepción marginal e improbable, creo que es la forma más completa y plena de amistad. Nuestros mejores amigos son casi siempre nuestras amigas. Y hay razones para ello: mayor interés, mayor complacencia, ninguna rivalidad o muy poca, más novedad; sobre todo, es mayor ese componente esencial de la vida humana: la ilusión. [...] Es un tópico que los hombres no entienden a las mujeres, ni las mujeres a los hombres; pero en definitiva todos sentimos que si alguien nos entiende un poco son las personas del otro sexo"<sup>1191</sup>.

En *Mapa del mundo personal* abunda más en esta manera nueva de ver las cosas, y en textos de este calibre podemos ver claramente cómo supera la teoría aristotélica de la amistad, *añadiéndole un escalón que le faltaba*: “En las formas auténticas y logradas de amistad intersexuada se potencian los rasgos característicos de la personal en su forma genérica. La comprensión mutua es mucho mayor, la apertura y receptividad aumentan, la compañía se eleva al más alto grado posible. Sobre todo, la recíproca proyección argumental llega al máximo, porque se superpone a la que ya significa la disyunción polar entre dos formas de vida que consisten en mutua referencia. Lo que la amistad hace es dar condición rigurosamente personal a lo que ya sucede en niveles inferiores. Hay además en esta amistad un rasgo interesante: la “suficiencia”, el hecho de que no necesita otra justificación que la mutua presencia, sin que sea necesario “hacer” nada; ella misma es su proyecto. Por estos rasgos que he mencionado brevemente, la presencia es más deseada y más necesaria que en ningún tipo de amistad”<sup>1192</sup>.

En resumen, el análisis de la forma de amistad entre hombre y mujer lleva a concluir que de ella dependen en gran medida las *formas plenas de masculinidad y feminidad*; si bien no puede ser cualquier tipo de amistad, sino que tiene que estar movida por el afecto hacia la otra persona y tiene que existir un gran componente de imaginación, respeto y generosidad.

---

<sup>1191</sup> J. MARÍAS: *Ensayos de convivencia*, en: *Obras III*, p. 234.

<sup>1192</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 113.

### 13. Amor, enamoramiento, enamoración

Desde la razón vital, también se ha podido comprender con categorías antropológicas adecuadas el fenómeno del enamoramiento. De hecho, según la opinión de Marías, es sólo comprensible plenamente desde la *necesidad personal*, desde el carácter *enamoradizo* del hombre, caracteres que ya parten de la condición sexuada de la persona<sup>1193</sup>. No es necesario explicar demasiado que este apartado está situado casi al final de este estudio, no porque sea escasamente importante, desde el punto de vista filosófico, sino porque necesitábamos analizar antes desde qué términos y presupuestos ha de ser comprendido.

De hecho, Marías es muy explícito sobre la jerarquía de esta dimensión humana en una antropología plena: “Casi todas las dimensiones de la teoría de la vida humana que estoy formulando convergen en una que, por eso mismo, resulta capital: su condición amorosa. Conviene intentar *derivarla* de esa misma realidad radical que es la vida, como una de las estructuras empíricas”<sup>1194</sup>.

A diferencia de otras antropologías, Marías afronta la cuestión desde la filosofía de la vida humana, y, de nuevo, usando el método de la razón vital: la condición amorosa se deriva del hecho de que el hombre vive en una circunstancia, la necesita para ser él. Es decir, al contrario de otras teorías, Ortega y Marías ponen en duda la autarquía y más bien recalcan la menesterosidad humana: el hombre *necesita* innumerables cosas para ser quien es, y sobre todo, necesita de personas. Y aún más: las necesita de un modo más profundo que el modo en que necesita a las cosas:

“El modo como yo necesito a alguien difiere de aquella manera como necesito algo. Este “algo” puede serme dado, o si se prefiere, está ahí; por el contrario, “alguien” sólo puede “estar dándose” y, por el carácter “viniente” de la persona, no está simplemente “ahí”, sino que está viniendo. La necesidad estrictamente personal -la necesidad que una persona tiene de otra persona- es algo que acontece, es una realidad dramática, porque el contenido de la necesidad tampoco está dado. [...] A la pregunta sobre para qué necesito a alguien, sólo puedo responder con una historia, con una porción significativa de mi biografía, o con su totalidad. Y cuando necesito a alguien para algo

---

<sup>1193</sup> El texto fundamental de referencia de este tema es, por supuesto, la *Antropología metafísica*, en particular los capítulos XXII: “La condición amorosa” y XXIII: “Amor y enamoramiento”, en *Obras X*, pp. 149-164, situados, curiosamente, justo después de los capítulos correspondientes a la razón vital masculina y femenina, haciendo ver cómo son sólo comprensibles de modo pleno desde la condición sexuada que afecta a todas las facetas de la persona, y no a un simple sentimiento. A partir de esta obra, Marías ha aplicado sistemáticamente esta comprensión a toda su producción filosófica.

<sup>1194</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 149.

instantáneo o inertemente constante, sin “argumento”, es que no lo necesito personalmente, sino por aquello que la persona tiene o lleva consigo de “cosa” -eso que nunca puede *ser*-. cuando necesito su cuerpo, su esfuerzo físico, sus destrezas, su desplazamiento social, sus propiedades, su apoyo”<sup>1195</sup>.

Y Marías recapitula entonces, muchos elementos que ha tratado antes en su *Antropología*, para llegar a comprender la condición amorosa:

“La disyunción y polaridad, la estructura mutua, la proyección de un sexo hacia el otro, que crea un campo magnético entre los dos y hace que no haya entre ellos mera coexistencia sino activa y dinámica convivencia, todas estas determinaciones afectan a la necesidad estrictamente personal. El hombre y la mujer, instalados en su respectiva condición sexuada, necesitan desde ella a las demás personas, según la que éstas tienen. Hay dos formas radicalmente distintas de necesitar: dentro del propio sexo y hacia el otro. Pero esto recuerda el hecho capital de que todo comportamiento humano - biográfico- y toda relación personal son sexuados (aunque no sean sexuales), y esta determinación cualifica la manera de necesitar. Ahora bien, hemos visto anteriormente que la condición sexuada hace que el hombre y la mujer se proyecten desde luego y permanentemente hacia el otro sexo, lo cual implica que, antes que toda necesidad concreta e individual, el hombre necesita a la mujer y la mujer necesita al hombre -para ser hombre y mujer, respectivamente-, y, por tanto, lo que pudiéramos llamar la necesidad heterosexuada (la necesidad del *otro* sexo como tal) tiene una absoluta primacía sobre cualquier necesidad personal dentro del propio sexo. Por tanto, y es menester extraer sus últimas consecuencias a esta evidencia-, lo que llamamos necesidad personal es primariamente necesidad *heterosexuada* -sea o no sexual-, y hay que partir de ella para entender y derivar cualquier otra manera personal de necesitar. Lejos, pues, de tomar como básica la necesidad abstracta y cualquiera de una persona por otra, la realidad nos fuerza a seguir el camino inverso y partir de la necesidad radical, constitutiva y estructural de un sexo hacia el otro, en que la vida humana *consiste*”<sup>1196</sup>.

Tanto Marías como Ortega han señalado en múltiples ocasiones que se tiende a pensar, erróneamente, en el amor como en un sentimiento o como la realización de determinados actos, pero la palabra que mejor expresaría en qué consiste esta situación es más bien una que ya hemos ido utilizando para comprender la peculiar forma de ser de la persona en la circunstancia: el concepto de *instalación*. Y más exactamente, Marías comprende el fenómeno amoroso como una instalación proyectiva, porque es un *en* desde el cual la persona se proyecta *hacia*. De esta manera, escribe el

---

<sup>1195</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 150.

<sup>1196</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 151.

filósofo: “La condición amorosa es una *instalación* de la vida humana, con más rigor una determinación de *la* instalación humana, que es siempre unitaria, como lo es la operación en que la vida consiste. Pero ahora hay que recurrir al otro concepto complementario: el de *vector*. La vida humana supone una estructura vectorial, y por eso sus contenidos tienen intensidad y orientación, o, dicho en términos más inmediatamente biográficos, importancia y significación o sentido. Las cosas, como vimos antes, me “llevan” según su importancia, y en un sentido determinado por su significación en mi vida. La necesidad personal es *vectorial*: yo necesito a una persona con una intensidad tal y una “inclinación” u orientación muy precisa”<sup>1197</sup>.

Una vez más vemos hasta qué punto es decisivo, para comprender a la persona, hacer uso de los conceptos de instalación y vector, porque dan razón de la realidad argumental de la persona: “[...] más que ‘amo’ habría que decir ‘estoy amando’. No es simplemente un acto que yo pueda ejecutar -si así fuera, podría ser en principio un acto singular y aislado, que nadie confundiría con el amor-, sino que “me encuentro” enamorado, me descubro como tal, puedo dudar de si lo estoy o no, mientras que no tendría sentido dudar de una realidad psíquica, ni siquiera de un acto. [...] La instalación amorosa, como toda instalación, afecta a mi realidad personal y biográfica”<sup>1198</sup>.

Pero esta proyección tiene una particularidad muy especial: no es sólo *hacia* la otra persona, sino más bien, para ser exactos, *con* la otra persona: “*El enamoramiento consiste en que la persona de la cual estoy enamorado se convierte en mi proyecto*. No es solamente que ciertos actos míos se refieran a ella, ni siquiera cuando esos actos sean “amorosos”. [...] es que al mirarme a *mí* mismo, es decir, al proyecto vital en que consisto, me descubra inexorablemente envuelto *en* esa otra persona; no es simplemente que me proyecte hacia ella, sino que me proyecto con ella, que al proyectarme me encuentro con ella como inseparable de mí. Sin ella, propiamente, no *soy yo*”<sup>1199</sup>.

Desde los conceptos de instalación proyectiva se supera además uno de los problemas que surgen de la comprensión del amor como un sentimiento: la fugacidad, la disipación; porque, efectivamente, el sentimiento -“estado afectivo del ánimo producido por causas que lo impresionan vivamente”- es pasajero y cambiante, mientras que Marías hace notar que el amor comprendido en sentido filosófico estricto, no puede ser mudadizo, porque compromete el fondo insobornable de la

---

<sup>1197</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 157. Marías hace notar seguidamente además que esta intuición del carácter vectorial o dirigido del amor ya está presente en Agustín de Hipona: “San Agustín (*Confessiones*, XIII, 9) dice agudamente: *Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror* (“Mi amor es mi peso; por él soy llevado adondequiera que soy llevado”). [...] La intuición de San Agustín no está muy lejos de la idea de vector: el amor es el peso que nos lleva a uno u otro lugar, en una u otra dirección”.

<sup>1198</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 152.

<sup>1199</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 158.



persona. Desde las categorías de instalación y de proyección se comprende, por lo tanto, que el amor sea un estar, más exactamente, un *estar orientado hacia*, y pueda tener a la vez la doble faceta de la estabilidad y del argumento (es permanente pero a la vez, nunca el mismo).

Marías muestra también cómo esta comprensión del amor se revela fructífera por una razón más: permite comprender que es una instalación desde la que se vive la realidad entera y no un estado subjetivo que encierra al individuo dentro de sí.

En este sentido son también muy interesantes las distinciones que ha hecho en las modulaciones de la condición amorosa y de la proyección hacia la otra condición sexuada - recordemos que ha hecho notar en muchas ocasiones la pobreza lingüística del género humano para referirse a los sentimientos, con lo cual, una sociedad realmente civilizada en sentido sentimental tendría que contar con distintos términos para referirse a las diferentes fases y grados de esta instalación proyectiva-. En este sentido, podemos aludir a los vocablos “enamoración” y “enamoramiento”: el primero se referiría a la acción por la cual la persona llega a estar enamorada; el segundo, más bien, a la instalación dinámica en la que *queda* cuando ese proceso termina pero que deja a la persona ya otra de la que antes era (y que puede durar toda la vida).

De este modo, distingue el filósofo entre uno y otro:

“Todas las formas del enamoramiento, aún en su sentido más trivial, incluyen una concentración de la atención sobre la persona amada; el enamorado, mejor dicho, el que se está enamorando, no piensa más que en la persona amada, todo se la recuerda, se refiere a ella a propósito de todo, llega hasta la obsesión; de ahí el carácter restrictivo, de “angostamiento” mental que el proceso de enamoramiento lleva consigo -y que Ortega analizó muy perspicazmente-. Pero una cosa es la *obsesión psicológica*, otra la *transformación real de la persona*. Por eso cabe el error en el enamoramiento. El que piensa día y noche en una mujer, la tropieza en todas las esquinas de su mente, la asocia con todos los objetos de su imaginación, se vuelve a ella con todos sus sentidos, piensa que está enamorado de ella. Quizá, pero acaso no. Los síntomas son muy parecidos, la realidad difiere profundamente. Cuando pasa el periodo de enamoramiento, diríamos mejor, para ser más claros, de “enamoración”, en un caso se disipa esa obsesión, se ensancha esa angostura, se piensa en otras muchas cosas, se vuelve a la normalidad; en el otro caso, *se encuentra uno enamorado*, terminado y concluso ya ese proceso psíquico por el cual se llega a esa radical instalación; ya es otro; ya no está nunca sólo; ya se proyecta misteriosamente con esa otra persona inseparable, en presencia y en ausencia, con unos sentimientos o con otros, haciéndola objeto de muy variados actos, con holgura para atender a todos los innumerables contenidos de la circunstancia. Esta instalación consistente en

*estar enamorado* es relativamente independiente de toda la vida *psíquica*, y afecta en cambio a la vida estrictamente biográfica y personal”<sup>1200</sup>.

Marías se ha fijado muy especialmente en la realidad del enamoramiento, que comprendida desde los conceptos de instalación y vector y como variación ontológica de la persona, vendría a significar en sentido estricto que se produce una *variación del fondo de la persona*.

Marías ha señalado una y otra vez que conviene hacer uso de un método filosófico en sentido estricto y no confundir realidades que son enteramente distintas; en muchas ocasiones, al escribir sobre este tema, el pensador ha recalcado la necesidad de distinguir entre el amor y “lo que tiene que ver con él”, porque este es uno de los ámbitos en los que más se suele ejercer un pensamiento confudente.

El amor en sentido estricto, sería la “instalación que consiste en modificar la realidad de la persona, que se origina en ella y se dirige a otra persona como tal”<sup>1201</sup>. Es una variación ontológica, una transformación del núcleo íntimo de la persona, según la cual sucede una traslación a la perspectiva estrictamente personal; gracias a ella ocurre una suprema intensificación de la vida humana. Marías ha llegado a señalar la importancia decisiva que tiene la condición amorosa en la persona, ya que “se es más persona en la medida en que se ama más profunda y personalmente”<sup>1202</sup>.

Lo que tiene que ver con el amor serían los sentimientos, la interpretación social que se hace de él, sus manifestaciones, incluso sus deformaciones o formas deficientes.

Es evidente que cuando se habla de este fenómeno humano, se tiende a pensar en el concepto del deseo; Marías ahonda más en la cuestión, aclarándola definitivamente desde la razón vital: “Habría que preguntar: ¿Deseo de qué? Pero esta pregunta, de no fácil respuesta, casi siempre se omite; se da por supuesto que ya se sabe, con lo cual se lleva a cabo una primera y enorme simplificación”<sup>1203</sup>. La respuesta a esta curiosa pregunta es no menos profunda: *se desea, en último término, a la persona*, se desea acceder a su núcleo último.

Y, una vez más, con su sutileza intelectual, Marías distingue matices enormemente importantes: en este desear conocer el fondo insobornable de la persona, se puede deslizar el concepto de posesión. Éste remite a la capacidad de adueñarse, literalmente de sentarse sobre las

---

<sup>1200</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 158.

<sup>1201</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, pp. 138-139.

<sup>1202</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 153.

<sup>1203</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 126.

propias pertenencias, adecuado quizás para comprender la relación de la persona con las cosas, pero, sin embargo, insuficiente para referirse a la relación con las personas. En muchas ocasiones, Marías ha hecho ver cómo este concepto de posesión, en el que se trasluce la constante tendencia humana a interpretar a la persona como una cosa más, ha de ser sustituido por el más adecuado de *efusión*.

A la persona no cabe poseerla, por eso, si queremos expresar con plena verdad en qué consiste la proyección amorosa, hemos de utilizar un término que exprese la complacencia en la presencia y en la figura del otro, que son todo lo contrario de la fusión o la posesión. La efusión remite a un *dejar ser*, a una actitud de permitir acontecer la realidad manante de la persona.

La efusión se dirige a la persona del otro, que está expresada en un rostro viniente: “La cara que nos encanta es aquella a la cual nos sentimos irresistiblemente llamados, aquella en la que transparece un proyecto vital, una figura personal que no podemos ya separar de la nuestra. Y el cuerpo femenino nos conmueve precisamente en la medida en que responde a esa misma figura, en que alude a una configuración personal. La perfección anatómica, la vitalidad, la belleza, no bastan; podrán disparar nuestra admiración estética o nuestra sensibilidad erótica; el cuerpo suscita amor cuando es un cuerpo “personal”, cuando en su forma, consistencia y movimientos denuncia ser el cuerpo de alguien a quien amamos o podemos amar”<sup>1204</sup>.

En sentido pleno, Marías ha escrito que el origen del amor tiene que ver con la *adivinación de la persona*, para ser más exactos, con la adivinación de que la realidad a la que el amor se dirige es una persona, y este fenómeno está relacionado, no con mecanismos biológicos, ni psicofísicos, sino con la capacidad de individualizar, que corresponde a la dimensión estrictamente personal: “El hombre, ante una mujer concreta -o la mujer en presencia de un hombre- adivina o entrevé a una persona que se le presenta como tal. La concentración de la atención no es un efecto meramente mecánico -puede serlo, ciertamente, la atracción que despierta o provoca el deseo-; es el resultado de que esa mujer, por ejemplo, se desprende del conjunto anónimo de “las demás” y aparece como alguien que no es intercambiable”<sup>1205</sup>.

Este descubrimiento inicial de la unicidad de la persona adquiere la forma de la *promesa*: al ser la persona una realidad manante y efusiva, al no estar dada de una vez por todas, hay un deseo personal de acercarse a esa realidad entrevista, que se anuncia de manera esquiva. Y aún más: el hecho de que el amor sea *argumental* muestra una vez más que no puede ser comprendido como un sentimiento, sino que su realidad apunta más bien a la idea de instalación.

---

<sup>1204</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 163.

<sup>1205</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p.129.

¿Por qué la filosofía ha tardado tanto en llegar a una comprensión adecuada de esta fundamental dimensión humana? Marías hace ver que, por un lado, en la historia de la filosofía no se ha contado con los conceptos adecuados para pensarla; por otro lado, en nuestros días, que sí contamos con los instrumentos mentales propios para comprenderlo, se ha producido por influencia de Freud una interpretación *sexualista* de la persona, que es insuficiente para comprender la condición *sexuada* de la persona y no es capaz dar razón de los conceptos de efusión e instalación proyectiva, en definitiva, de la condición amorosa.

En este sentido, señala hasta qué punto las interpretaciones vigentes pueden ser desorientadoras, y cómo desde la propia sociedad contemporánea hay una tendencia a ocultar el carácter eminentemente personal del amor, interpretándola como meros mecanismos físicos o como instintos. Paradójicamente, pues nuestra época es heredera y protagonista a la vez de un gran progreso en sentido tecnológico y en otras áreas: “Probablemente nuestra época ha llegado a uno de los niveles más bajos durante siglos. La insistencia zoológica en el “sexo”, el predominio del lenguaje más rebajador, confinado a ínfimos registros, para nombrar todo este tipo de cuestiones, la pedantería de las interpretaciones “científicas”, fisiológicas, psicológicas, psiquiátricas, que disuelven en “mecanismos” todo contenido vital, todo ello hace que nuestros contemporáneos, principalmente los jóvenes, se encuentren con un repertorio de interpretaciones prefabricadas que en gran medida condicionan las suyas propias y su conducta misma”<sup>1206</sup>.

Desde el punto de vista de Marías, desde la razón vital, la sexualidad es una de las formas de proyección de la persona hacia la otra. Es uno de los elementos del argumento del amor, y no se puede reducir a un mero mecanismo biológico o psicofísico, porque tiene historia y significación personal: “Los actos sexuales significan un paso a otro género. Como todo lo humano, pueden tener un sentido -es decir, una realidad- variable. Si son meramente sexuales, vienen “desde fuera” y son impersonales; si proceden de una relación entre personas corporales, son el grado máximo de proximidad que esa corporeidad permite, una forma de presencia que significa la mínima distancia, a la vez que se conserva la esencial distinción entre las dos personas que se proyectan la una hacia la otra”<sup>1207</sup>. En la misma *Antropología metafísica* ha realizado una interesante relación entre amor y corporeidad, pero en todo caso, corporeidad personal: “La vida humana tiene una estructura corpórea, y esto tiene máximo relieve cuando se atiende a la condición sexuada. El hombre y la mujer se enamoran corporalmente, porque viven corporalmente, porque es el cuerpo aquello en que

---

<sup>1206</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 127.

<sup>1207</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 134.

la persona se muestra y se hace presente, allí donde la encontramos. Pero sería un error creer que los cuerpos se enamoran; ni siquiera, no que parecería más plausible, que nos enamoramos de un cuerpo. Nos enamoramos de una *persona*, la cual es ciertamente corpórea; y entonces amamos su cuerpo, precisamente en cuanto *suyo*, porque es suyo”<sup>1208</sup>.

Como vemos, al llegar a este tema, es necesario despojarse de todo pensamiento cosificador, porque instalarse en él significaría situar la instalación del amor por debajo de sus posibilidades. Situarla en *sus* posibilidades conlleva darse cuenta de la variación ontológica que sucede en la persona, y que Marías ha comprendido desde el temple amoroso: “Si el temple amoroso se intensifica y concreta, si se concentra en una persona, lo primero que sucede es que su personalidad emerge y se afirma con los atributos de unicidad, irremplazabilidad y permanencia que le son propios. El que empieza a enamorarse o simplemente cree que se puede enamorar, se instala en su propia condición, considera que todo aquello es un privilegio excepcional y que su amor es o va a ser algo original y nuevo”<sup>1209</sup>.

En todo caso, el amor como variación ontológica de la persona habría que situarlo en el ámbito de lo personal (no de lo social o de lo interindividual o psíquico, que no afecta a la intimidad de la persona). Sólo cuando situamos el amor en el nivel personal -y se entiende a la persona desde las categorías que hemos ido desgranando anteriormente- se puede comprender hasta qué punto es uno de los aspectos fundamentales de la persona. Desde este punto de vista, Marías ha podido superar toda limitación freudiana, y expresar, como ya hicimos notar, en lenguaje filosófico, el hecho de que el amor personal radica en el centro de la persona, ya plenamente presente en la poética de Salinas.

Marías tiene textos espléndidos sobre la consideración personal de la sexualidad humana, que parten de la filosofía de la razón vital y ya estaban implícitas de algún modo en Ortega: “Hay la tentación -peligrosa en todos los sentidos, pero sobre todo intelectualmente- de reducir esa referencia a lo sexual, cuya importancia es evidente, pero que es una zona limitada de la vida, fuera de la cual queda la mayor parte de ella, lo que no ocurre con la condición sexuada, que lo envuelve todo. Ortega dijo algo que me parece de gran perspicacia: “El impulso sexual es como el viento en las velas”. Si no hay viento, las velas caen y el velero no navega; hace falta viento, ciertamente, pero no basta; hace falta la navegación misma, el derrotero, las islas y tierras descubiertas”<sup>1210</sup>.

Una vez más, Marías hace patente que la condición sexual de la persona ha de ser insertada y comprendida en la más amplia condición sexuada, porque así incluso aquella toma una significación

---

<sup>1208</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 163.

<sup>1209</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p.136.

<sup>1210</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 303.

-argumento- mucho más valiosa: “La relación sexuada, la sexual cuando es personal (es decir, cuando se trata de varones y mujeres, no de machos y hembras), es el *descubrimiento de otro mundo*, de otra manera de realidad, a la cual se asoma uno con asombro y deslumbramiento. Cuando el hombre está frente a una mujer *como tal*, se asoma a otro mundo, ni más ni menos, y siente asombro, deslumbramiento, entusiasmo”<sup>1211</sup>. Análogamente se podría decir de la mujer hacia el hombre. Evidentemente, con esta perspectiva, Marías supera ampliamente la visión reduccionista de Freud sobre la mujer, abriendo el horizonte a la comprensión de la misma como un ser personal. Este punto de vista alcanza una expresión culminante en la *Antropología metafísica*:

“Y el cuerpo femenino nos conmueve precisamente en la medida en que responde a esa misma figura [la que encanta y produce entusiasmo por el rostro] en que alude a una configuración personal. La perfección anatómica, la vitalidad, la belleza, no bastan; podrán disparar nuestra admiración estética o nuestra sensibilidad erótica; el cuerpo suscita amor cuando es un cuerpo “personal”, cuando en su forma, consistencia y movimientos denuncia ser el cuerpo de alguien a quien amamos o podemos amar. Por eso es tan perspicaz la observación de León Hebreo en sus *Diálogos de amor* según la cual el deseo es subsiguiente al amor, es decir, que deseamos sensualmente a una persona porque la amamos; aunque, por otra parte, el deseo sensual puede en ocasiones provocar el nacimiento del amor. En todo caso, es claro que el deseo sensual es relativamente tardío en el proceso del amor personal, secundario al enamoramiento, que se dirige primariamente a la persona, y corporalmente al rostro en que ésta se hace visible”<sup>1212</sup>.

Finalmente, Marías expresa una vez más una posición enteramente equilibrada respecto a la sexualidad humana, en la que se puede leer, en segundo plano, su propia experiencia personal:

“El contenido específicamente sexual es, por supuesto, un ingrediente del amor heterosexual, pero sólo un ingrediente; quiero decir, que lejos de *consistir* el amor en sexualidad, ésta es únicamente una fase o momento de la realidad amorosa; su culminación en una dirección, pero sólo en una. Lo que se llama por antonomasia la “posesión” no es en realidad posesión de la persona más que cuando es amorosa; la relación sexual sin amor nada tiene que ver con la fusión o con la posesión personal. Por otra parte, ya vimos que estas expresiones metafóricas son relativamente inadecuadas, pues se refieren al modo de ser de las cosas: ni se puede -ni se quiere- la fusión con la persona amada, ni una persona puede ser “poseída”. La sexualidad es *una* de las formas de proyección de una persona hacia

---

<sup>1211</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, pp. 124-125.

<sup>1212</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, pp. 163-164.

la otra. Asumida biográficamente, ligada a las demás dimensiones de la vida personal, se convierte en uno de los elementos del argumento del amor. Lejos de ser un simple mecanismo biológico o psicofísico, la sexualidad, cuando es amorosa, tiene historia y significación personal; es la forma en que *acontece* dramáticamente, en la forma real que impone la estructura empírica de la vida humana, el enamoramiento de dos personas cuya manera de existir es la corporeidad”<sup>1213</sup>.

---

<sup>1213</sup> J. MARÍAS: *Antropología metafísica*, en: *Obras X*, p. 164.

## 14. La felicidad de la mujer

Para finalizar, llegamos a un tema fundamental de toda antropología que se considere completa. Las ocupaciones de Marías con este tema datan no sólo de sus cuidadas traducciones de Aristóteles y de Séneca, sino sobre todo de su espléndida obra *La felicidad humana*<sup>1214</sup>.

Tradicionalmente, la historia de la filosofía ha considerado que la felicidad es un “estado” o un sentimiento; ambas interpretaciones son, de nuevo insuficientes, y Marías ofrece en su filosofía las categorías filosóficas adecuadas para comprenderla plenamente.

La felicidad es comprensible asimismo, como la mayoría de los asuntos humanos, desde el concepto de *instalación proyectiva* y desde la realidad futuriza de la persona, ya que ésta es una realidad dramática que no está dada de una vez por todas sino que es fluyente. Desde estas categorías, Marías ha podido escribir que podemos encontrar la felicidad en la instalación mundana, en la corpórea, incluso en la instalación lingüística -como cuando sentimos un agrado especial al oír hablar la propia lengua en una modulación distinta, o al escuchar hablar con corrección una lengua extranjera-; también en la instalación biográfica, es decir, en vivir felicitarmente cada una de las edades de la vida; finalmente, por supuesto, la instalación sexual.

La felicidad es una ecuación entre realidad y pretensión, entre las posibilidades y los proyectos, y por lo tanto, cuenta desde su raíz con ese problema que es la intrínseca inseguridad de la vida; es un decir sí a nuestro proyecto vital más auténtico: “En definitiva, podríamos decir que la felicidad es aquello a lo que se le dice *sí*, aquello que sentimos como nuestra inexorable realidad. Cuando en algo nos reconocemos, cuando nos decimos: “sí, esto es”, somos felices, aunque lo pasemos mal, aunque la situación sea difícil y penosa. Si esto falta, no hay felicidad”<sup>1215</sup>.

Desde el punto de vista de Marías, es “un imposible necesario”<sup>1216</sup>, porque sabemos que no puede existir la felicidad completa, pero a la vez necesitamos aspirar a ella para que nuestra vida sea plenamente humana. Es una instalación proyectiva que se labra con la ‘vivienda’, la ‘vianda’,

---

<sup>1214</sup> Para esta última parte, es además decisivo consultar el capítulo correspondiente en la *Antropología metafísica*, el capítulo XXVIII: “La felicidad, imposible necesario”, en: *Obras X*, pp. 195-202. También se puede consultar el estudio de PEDRO CHUMILLAS ZURILLA: *Biografía y felicidad. La persona en Julián Marías*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Navarra, s.f.

<sup>1215</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 35.

<sup>1216</sup> “[Contento y descontento como descripción de la aspiración y de la condición humana] suena a paradoja, pero es que la situación del hombre en general, y muy especialmente en lo que se refiere a su felicidad, es esencialmente paradójica. Casi todos los hombres están de acuerdo en que la felicidad no existe en este mundo, a última hora resulta imposible; pero por otra parte el hombre es el ente que necesita ser feliz. Esta es la situación y con este problema nos enfrentamos. [...] Hay una contradicción interna en la misma condición del hombre: se mueve en el elemento del contento, y le pertenece inevitablemente el descontento” (J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 22 y 25).



términos ambos relacionados etimológicamente con el ‘vivere’: para ser feliz, la persona necesita de bienes materiales, como bien supo ya Aristóteles.

Pero sobre todo, la felicidad depende de las relaciones humanas: “Lo que verdaderamente cuenta, lo que importa, lo que da las mayores alegrías o tristezas, aquello de que depende la felicidad, son los asuntos personales”<sup>1217</sup>.

Marías ha especificado como se puede comprender la realización de la felicidad, y ha analizado en qué sentido podemos hablar de la forma de felicidad masculina y de la forma de felicidad femenina. Mientras que la primera tiene que ver grandemente con el éxito profesional y la estima social, el reconocimiento y la valía humana capaz de crear una mejor técnica, política o arte<sup>1218</sup>, la felicidad femenina tiene que ver con un éxito *personal* en sentido estricto, con un hacerse mejor a sí misma y con la estima hacia su persona. De modo expícito, ha señalado que uno de los factores decisivos de la felicidad es la relación del hombre con la mujer:

“Por otra parte, da la casualidad de que esa es la principal fuente de felicidad en este mundo. Imagínese por un momento que el mundo estuviera sólo compuesto solamente de hombres, o solamente de mujeres, o de algo que no fuera ni hombre ni mujer, asexuado. Sería tedioso, inerte, insoportable. El hombre deriva su felicidad primariamente de su conexión con la mujer, de su presencia, de su ocupación con ella, de sus expectativas, de las múltiples formas de convivencia; y supongo que a la mujer le acontece algo muy parecido respecto del hombre; ciertamente, con profundas diferencias, porque no hay paralelismo: es un rasgo común, pero hondamente diferenciado. Y esto es un factor capital de felicidad”<sup>1219</sup>.

Veamos estas apreciaciones con algún detalle.

---

<sup>1217</sup> J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 166. En otros fragmentos, Marías ha hecho ver cómo esta dimensión suple otras carencias, y a la hora de hacer un balance humano para calibrar la posibilidad de la felicidad, España tendría las de ganar frente a otros países, por la calidad de las relaciones personales, en particular de la amistad: “Creo que las diferencias [de relaciones de amistad] son considerables según los países, las edades, las profesiones, y por supuesto, los caracteres de cada individuo. Pocas cosas pueden dar una idea más certera y eficaz de la configuración de la vida. Por supuesto, creo que es uno de los factores determinantes de la probabilidad de felicidad, incomparablemente más importante que la posición económica [...]. Sin demasiada seguridad, diría que en esto consiste una de las más importantes riquezas españolas, que no se refleja en las estadísticas y que compensa de muy varias limitaciones y deficiencias. Es posible que esta riqueza esté menguando, al menos en ciertos medios, pero todavía está en un nivel envidiable” (J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, p. 163).

<sup>1218</sup> Cfr. Capítulo “La felicidad en la forma de vida masculina”, en: J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 295-306. Marías explica detenidamente cómo la felicidad en su forma masculina tiene que ver en gran medida con la actitud del entusiasmo hacia la mujer, con la valía (la *andreía* griega, lo propio del varón), y un factor decisivo, que es la profesión. Y por eso son tentaciones suyas la rivalidad y la ambición.

<sup>1219</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 302.

Como sostiene el filósofo repetidamente en *Mapa del mundo personal* y en otras obras, indagar sobre los asuntos personales no es sencillo, en parte por las ocultaciones de la persona causadas por un pensamiento deficiente, en parte por los intentos deliberados de manipulación<sup>1220</sup>.

En el caso de la felicidad, parecería que un mero pensamiento teórico no es suficiente, porque se trata de un asunto personal, de una vivencia de cada persona, que tiene que ver con la experiencia; la felicidad -se dice- es asunto de cada cual. Marías ha sido consciente de esta cuestión, y de hecho ha intentado, como vimos, completar quizás a Aristóteles consigo mismo, haciendo ver que en un asunto como este, tendría que ser posible una ciencia que no fuera de lo universal, sino de lo particular, de tal manera que conceptuando la evidencia, pudiéramos llegar a una teoría sobre la felicidad.

Este es también el método que Marías ha utilizado para comprender en qué consiste la felicidad en sus dos formas complementarias. Para conceptuar la evidencia, es necesario partir de ésta, y en este sentido, lo evidente es la convivencia con la mujer, asistir a su manera de interactuar con su circunstancia, al uso de su razón vital, al ejercicio de su dimensión sexuada en todas las facetas de su vida. Partir de la evidencia, en este caso, implica que el hombre haga uso de la *imaginación*, para ver a la persona femenina tras su corporeidad, y de la *generosidad*, para salir de sí mismo y verterse efusivamente sobre ella. Recordemos que esta convivencia es entendida no sólo en el sentido de la relación marido-mujer, sino también en el de la amistad intersexuada.

Y de esta evidencia, Marías ha sacado las siguientes conclusiones: en primer lugar, la mujer es particularmente “secreta”, no manifiesta abiertamente lo que piensa -ya Ortega señalaba con su brillantez habitual que la mujer es “nativamente ocultadora”-: “[La mujer] se expresa menos que el hombre, en todo caso de modo menos explícito, y por esto la “lectura” de la mujer es menos obvia y patente. Creo que esto es una condición intrínseca femenina, no es solo la dificultad de ver las cosas desde el otro sexo, sino que hay una condición más secreta de la mujer”<sup>1221</sup>; por ello es necesario

---

<sup>1220</sup> “Me preocupa una situación frecuente en el pensamiento de nuestro tiempo, y que se podría llamar “las grandes ausencias”. Quiero decir que hay ciertas cuestiones que se rehúyen sistemáticamente, que resultan ser algunas de las más importantes. [...] persona, vida humana, libertad, muerte (quiero decir muerte personal, porque de la biológica sí se habla). Esto da mucho que pensar. ¿Por qué se rehúyen las cuestiones sobre las que sería más necesario orientarse, acerca de las cuales sería tan urgente saber a qué atenerse? Creo que esto tiene causas complejas; por lo pronto, cierto temor intelectual, la tendencia de muchos intelectuales de nuestro tiempo a escapar cuando se encuentran con un verdadero problema difícil de domesticar, de reducir a lo ya conocido. [...] Habría que renovar radicalmente los conceptos y las categorías de la vieja ontología, pensada para comprender las cosas o *sustancias*, en otro caso las *funciones*” (J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 12).

<sup>1221</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 308.

prestar especial atención a aquel modo en el que el arcano de la persona se filtra hacia el exterior, se hace transparente: la expresión del rostro femenino.

Por esto, Marías pudo escribir: “Creo que conviene mirar con suma atención el rostro de la mujer. En primer lugar, es deleitoso, pero además es esencial si se quiere averiguar qué la hace feliz, y ver entonces cómo es capaz de irradiar efusivamente desde su mismo centro. Porque cuando esa felicidad se alcanza, revierte sobre los demás, se derrama sobre ellos, contribuye más que cosa alguna a lo que pudiéramos llamar “felicidad ambiente”<sup>1222</sup>.

Pero además, Marías ha deducido en segundo lugar lo siguiente: la mujer tiene la propensión a contentarse con lo que no la contenta y de adaptarse a lo que le es dado; frente a ello, el filósofo apela al fondo insobornable femenino: a que, en sentido pleno, la mujer llegue a la autenticidad, sobre todo consigo misma, a no conformarse vitalmente con lo que está por debajo de sus posibilidades:

“Al menos en los países de nuestro mundo y en las épocas que nos son históricamente accesibles con alguna precisión, por una historiografía adecuada o por la existencia de una ficción que haya salvado las formas de la vida, es un hecho constante que la mujer tiende a ocultar el descontento. Este es un hecho que parece de primera magnitud. En definitiva, porque no le parece “elegante” mostrarlo. Por eso, cuando una mujer protesta con mucha facilidad -toda mujer protesta alguna vez, y casi siempre con razón-, cuando tiene propensión a protestar, revela que está descontenta de sí misma (y no digamos si hace de eso su profesión o su forma de vida) [...]. La mujer tiene la propensión a contentarse con lo que no la contenta. Si se mira bien, se advertirá muchas veces esta situación, determinada por aquella tendencia a ocultar, y lo que es grave, ocultarse su insatisfacción. Y digo que es grave, porque lo que puede ser una prueba de elegancia -ocultar a los demás el descontento-, cuando se aplica a sí misma se convierte en inautenticidad. Y esto afecta a la calidad de la persona y pone en peligro la felicidad: no se debe hacer trampas, pero sobre todo no tiene sentido cuando se hacen solitarios; se puede engañar a los demás -no se debe, pero se puede-; engañarse a uno mismo trae siempre malas consecuencias”<sup>1223</sup>.

A la mujer, en tercer lugar, le hace feliz lo que permanece, más que lo que pasa -parece ser que a la inversa que al hombre, que se deja fascinar por lo cambiante de la existencia-: “En términos generales, la mujer se interesa menos que el hombre por los cambios de las cosas. Hay un hecho que podría precisarse estadísticamente, y es que las mujeres leen menos periódicos, o más deprisa, o con

<sup>1222</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 318.

<sup>1223</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 308-309.

menos interés. El hombre lee sobre todo las noticias, las informaciones, lo que pasa. A la mujer esto le interesa menos, porque le interesan otras cosas. Más que los sucesos, que pasan, la vida que queda. Adviértase el nulo interés del periódico de la semana pasada, los sucesos dejan de ser importantes y nos percatamos de que hemos puesto nuestro interés, nuestra atención, en lo que no valía la pena. La mujer cae menos en esta trampa: le interesa más la vida que permanece y pone en ella su felicidad más que en los accidentes, que al hombre lo suelen perturbar demasiado”<sup>1224</sup>. Por eso la mujer tiene una extraña resistencia a los problemas inherentes a toda vida humana y es más estable; también en este sentido hablábamos de la fortaleza de la mujer, que no es física sino moral y explica la resistencia de la mujer a los problemas y obstáculos. La fortaleza de la mujer proviene de su relativa independencia a los acontecimientos y sucesos y por eso, en situaciones difíciles de larga duración suele tener más equilibrio y una mayor fortaleza.

Y esta estabilidad conduce a otro rasgo fundamental de la felicidad femenina, que hoy sería puesto en duda por muchos (y por muchas), pero que es impecablemente argumentado por Marías:

“Esto puede explicar un hecho que hoy es menos claro y está muy discutido, pero creo que hay que rehuir el excesivo actualismo y considerar las cosas en su extensión temporal, porque las cosas reales suelen durar bastante tiempo: El hecho a que me refiero, históricamente evidente, es la mayor *bondad* de la mujer; incluso de una dimensión más importante, pero secundaria, un nivel de moralidad más alto. Uno se pregunta por qué y se pueden encontrar muchas razones, pero yo creo que la principal, la más honda, es que la mujer *necesita estar contenta de sí misma*, encontrarse bastante bien cuando está en sí misma. Mientras el hombre está entre las cosas y de vez en cuando entra en sí mismo, la mujer está habitualmente en sí misma, y si no está relativamente a gusto en su realidad, se siente infeliz. Creo que esto la lleva a tener una bondad mayor. La mujer que está habitualmente en sí misma y al mirarse encuentra elementos negativos en su realidad no puede sentirse feliz. La bondad es casi una defensa”<sup>1225</sup>.

No creo que sea necesario hacer ver que Marías no confunde bondad con ignorancia, ni con ingenuidad; su propia vida es un ejemplo de ello; para él, esta necesidad de la bondad le ha hecho concluir que, además de los consabidos derechos jurídicos y laborales que la igualen al hombre, existe para ella otro derecho: *el derecho a la generosidad*, a darse a sí misma e imprimir su huella personal en todo lo que hace, y especialmente en su trato humano.

---

<sup>1224</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp.309-110.

<sup>1225</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 310-311.

Es muy interesante analizar el contexto en el que el filósofo habla de este inédito derecho femenino, porque lo plantea al hablar de otro elemento fundamental de la felicidad de la mujer: el atractivo. Si al hablar más arriba de los problemas que ha habido en la consideración de la belleza femenina, frente a los cuales Marías piensa que existe una belleza y atractivo personales, los cuales van de dentro afuera, al relacionar el atractivo femenino con la felicidad, sostiene que es importante hacer ver que éste es una realidad efusiva, manante, y por ello es necesario potenciarla:

“Esto nos lleva a un punto que hoy también se tiende a pasar por alto. En la mujer cuenta, y cuenta enormemente, el atractivo. Sobre esto conviene no engañarse. Se suele interpretar de modo superficial y erróneo: se piensa en la vanidad, o se cree que tiene que ver primariamente con la sexualidad (una de las expresiones más estúpidas que circulan por el mundo actual, y circulan muchas, es eso de “la mujer como objeto sexual”; la mujer no ha sido nunca, ni será, un objeto; es un sujeto, si se prefiere, una sujeta”). Ese interés por el atractivo tiene un sentido más profundo: es la medida real, ejecutiva, del valor propio. La mujer atractiva es estimada por lo que es, no por lo que tiene ni por lo que hace ni por lo que le pasa, sino por lo que es, y precisamente en cuanto mujer. [...] Y por esto es un error reducir el atractivo a la mera belleza corporal o a la seducción sexual. No es eso, el atractivo es global, total -y, por supuesto, sexuado-. Es decir, lo que es atractivo es la mujer entera, con toda su realidad, pero como tal mujer”<sup>1226</sup>.

Desde este punto de vista, apelar a un derecho a la generosidad es valorar de modo pleno este atractivo de la mujer e impulsarlo; hablábamos más arriba de la estimación de la belleza como un indicador clarísimo del nivel de humanismo de una sociedad, y esto es todavía más patente cuando Marías plantea la cuestión en los siguientes términos:

“La mujer no puede ser feliz ahorrándose, sino *dándose* personalmente. Ni el narcisismo ni la avaricia son propios de la mujer (no solo Narciso, también Harpagon es hombre). La condición de la mujer incluye la generosidad; en la medida en que no es generosa, es menos mujer o tiene reprimida o cohibida esa condición. Hay expresiones consagradas por el uso y que envuelven un error de interpretación; por ejemplo, se suele decir de una mujer que “se entrega”; esto es impropio, la mujer se da, *se da a sí misma*, y es capaz de *recibir*, formas plenamente humanas, y que son las que se ajustan a la condición de la mujer. He recordado muchas veces el verso de Machado, según el cual la mujer es *hospitalaria* (“amé cuanto ellas pueden tener de hospitalario”); lo es radicalmente en la gestación, que no es otra cosa que hospitalidad; y lo es luego personalmente, en relación con el

---

<sup>1226</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 311-312.

hombre, en la maternidad siempre: constitutiva generosidad, causa de innumerables trabajos, de sinsabores, de enojos, pero sobre todo fuente de felicidad”<sup>1227</sup>.

Aún señala Marías un rasgo más, decisivo en la felicidad de la mujer: sus auténticos deseos. El filósofo plantea la cuestión del modo más justo que cabe: “He dicho, y no importa repetirlo, que la voluntad es decisiva en la vida humana, pero el deseo lo que todavía más. En el deseo radica la condición fontanal de la vida, el que sea como una fuente que mana. Siempre me angustia el hecho de que los hombres quieran cosas que no desean. Si se quiere entender algo, hay que tener en cuenta los deseos de la mujer. Y ahí las cosas no van bien socialmente, no han ido bien casi nunca, porque ha habido una fuerte presión social sobre ellos, origen de mucha infelicidad. La mujer ha tenido casi siempre dificultad para realizar sus deseos, e incluso para desear, porque la sociedad determinaba lo que consideraba deseable, y que tal vez no lo era para una persona concreta. Esa presión se ha ejercido también sobre el hombre, pero en menor grado: la mujer ha solido tener un plus de coacción durante la mayor parte de la historia conocida”<sup>1228</sup>.

Indudablemente, Marías no pierde el tiempo con estériles lamentaciones por el pasado; después de constatar que esto ha sido así, tiende la mirada a su tiempo presente y descubre que hay signos esperanzadores sobre todo en este sentido, porque la sociedad contemporánea ha dejado a la mujer en una situación de franquía para la realización de auténticos deseos: “Claro que en los últimos tiempos, en todo este siglo, sobre todo en su segunda mitad, se ha producido una enorme dilatación de la vida de la mujer, que se encuentra con innumerables trayectorias abiertas y la posibilidad de realizar un amplio repertorio de deseos. La contrapartida puede ser la perplejidad, la inseguridad, la posibilidad de error, la infelicidad cuando tiene que renunciar a las trayectorias realmente atrayentes, lo cual es en alguna medida inevitable, ya que las trayectorias a veces se excluyen. La mujer tiene ahora abiertas, en número incomparable, trayectorias profesionales: la cuestión es determinar su autenticidad vocacional”<sup>1229</sup>.

Una vez más, Marías plantea la cuestión hasta el fondo: es enormemente positivo que la mujer tenga acceso a trayectorias profesionales, pero es necesario evitar el escollo que hace pensar *ahora la mujer está liberada, la mujer es una profesional*. La posición de Marías sería más bien: la mujer

---

<sup>1227</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 312-313.

<sup>1228</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 313.

<sup>1229</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 314.

puede ser ahora una espléndida profesional, pero no está todo dicho con eso: la mujer es -tiene que ser- mucho más que una espléndida profesional, porque la persona femenina que es la mujer no se agota con su profesión. Y esto vale también para la mujer que tiene ese otro enorme esfuerzo que es el ocuparse de su casa y de los suyos; al hablar del ama de casa, Marías no sólo ha hecho una llamada de atención sobre su señorío -nada fácil- en el ámbito doméstico, sino que también ha señalado que no se puede decir “ama de casa” y nada más, porque la *realidad personal* de la mujer no se agota por ello, es mucho más que dedicarse a sus labores.

Marías afirma, pues, que existe un derecho que parte de la autenticidad de la mujer, que está, como la ilusión, relacionado con el fondo insobornable femenino:

“Se ha difundido bastante la persuasión de que la mujer no debe ser generosa. No debe *darse*, al contrario, lo que debe hacer es reclamar sus derechos; pero entre otros, no se olvide, hay el derecho a la generosidad, y también puede reclamar el derecho a ser generosa. Los derechos, como todo lo que pertenece a la vida humana, tienen una estructura sistemática, y si los afirmamos no se puede excluir ninguno, especialmente este de tan decisiva importancia. Yo pienso que la mujer, para serlo de verdad, tiene que ser generosa”<sup>1230</sup>.

Si ser inteligente es no coger el rábano por las hojas, Marías ha mostrado que lo es -en el caso de que todas las páginas anteriores no bastasen- cuando ha ido a la raíz de la cuestión: “En definitiva, ¿cuándo es feliz la mujer? Esta sería la pregunta decisiva, que se ha hecho pocas veces teóricamente. [...]. El hombre se pregunta muy raras veces cuándo son felices -si lo son- las mujeres que tiene cerca y que en algún sentido dependen de él. En términos muy generales, creo que la mujer es feliz cuando se siente comprendida, estimada, admirada, sobre todo amada”<sup>1231</sup>.

Es decir, cuando su realidad personal puede irradiar permanentemente sobre otras personas, cuando puede ejercer de forma plena su realidad efusiva. Y esto significa que no siempre puede irradiar de esta manera, y, por lo tanto, que ha existido una injusticia intrínseca. El filósofo ha sido certero en su análisis sobre la impresión de injusticia de la mujer, porque tiene que ver en último término con su realidad como mujer: “La mujer ha tenido muchas veces, y ahora quizás más que nunca, una impresión real de injusticia. Esto ha venido a convertirse en un tópico o una consigna; pero la impresión ha sido casi siempre real; la mujer ha solido tener, más o menos callada, una impresión de injusticia y eso atenta a su felicidad. Ahora bien, ¿en qué consiste? ¿De dónde viene?

---

<sup>1230</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 315.

<sup>1231</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 315.

Se piensa que estriba en su situación legal, social, laboral. Ciertamente, pero yo creo que la más fuerte conciencia de injusticia que tiene la mujer consiste en que no se haga justicia *a lo que es*, a su realidad”<sup>1232</sup>.

Nos encontramos aquí, al final de este estudio, con una recapitulación: si empezamos analizando todas las influencias por las cuales Marías ha llegado a preguntarse filosóficamente sobre la mujer, y después hemos indagado sobre la significación de la persona femenina y su modo especialísimo de ser y de estar, nos encontramos frente a frente ahora, al tratar sobre la felicidad, con la cuestión decisiva, que ya se preguntaba Ortega ¿quién es la mujer cuando no es sino mujer?, y que ha atravesado toda la tesis.

Después de todo el recorrido anterior, ahora podemos ver con plena razón que la mujer es persona femenina. Es un alguien corporal, una innovación radical de la realidad, que con su instalación proyectiva y su condición sexuada es capaz de hacer posible, gracias a su realidad efusiva, ese ámbito en el que la felicidad se vuelve, para ella y para el hombre, un posible necesario.

Una vez más, Marías da en el clavo, al plantear las últimas cuestiones que nos interesan en esta investigación: “Cuando la mujer se siente tratada como mujer -lo cual no es demasiado frecuente-, experimenta una especie de plenitud, que en altos grados puede llegar a ser felicidad. Es normal - parece normal- que la mujer sea tratada como hembra; o bien, en el otro polo, como una persona neutra; pero no es ninguna de las dos cosas, sino una persona femenina; no es una persona a secas, sin más; y tampoco es “hembra”, lo mismo que el hombre no es “macho”, sino varón”<sup>1233</sup>.

Así, el pensador hace ver que esta cuestión no suele ser formulada explícitamente muchas veces porque hay muchos ocultamientos en la consideración de la mujer como mujer; incluso donde menos se pensaría, en el círculo familiar: por parte de los hijos, se tiende a reducir esa condición a madre solamente. Y sin embargo... hay algo que decir sobre ello: “¡Claro que es madre! Pero eso es una función, una relación; Aristóteles diría que le corresponde la categoría del *prós tí*; y la categoría fundamental es para él la de sustancia; a esta le sucede tener relaciones, como derecho respecto de izquierdo, pero es la mano, por ejemplo, la que es derecha o izquierda. La condición materna es sumamente importante, pero deja fuera la realidad de la mujer misma; nadie es solamente madre, y

---

<sup>1232</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 316.

<sup>1233</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 316.



no se empieza por ahí, sino que es una condición que sobreviene en cierto momento a la que ya era mujer; y que lo sigue siendo”<sup>1234</sup>.

Evidentemente, Marías va hasta el fondo de la cuestión, cuando se pregunta ¿y qué pasa con el marido? ¿Es capaz de tratar radicalmente a la mujer como mujer?

El pensador se da cuenta de que en esta dirección también hay que salvar importantes escollos, sobre todo la tentación de la rutina, de la habitualidad, porque ésta puede hacer que, más que convivir con la mujer, *disponga* de ella; los escollos, además, se pueden presentar en los dos sentidos. “Puede ser una disposición benévola, afectuosa, pero lo que no hace con demasiada frecuencia el marido es imaginar a su mujer. La mayoría de las mujeres tampoco se exceden en imaginar a sus maridos: la imaginación se ahorra demasiado. El marido, en muchos casos, cuenta con su mujer, le tiene gran cariño, pero no hace el esfuerzo de imaginación, de anticipación, de proyección que hace posible el convivir en sentido riguroso, y no un momento, sino a lo largo de una vida”<sup>1235</sup>.

¿Cómo salvar estos escollos? Marías, por su parte, sí ha ejercido la imaginación, al hacer ver cómo es posible vivir de tal manera que no se dé por supuesta a la mujer. Es necesario fomentar de tal modo el nivel de humanismo a nivel individual y social que exista la variación de las trayectorias y que éstas, cada una un vector distinto, llegue a su plenitud. “Vivir no es fácil, la vida humana es una operación sumamente delicada, que requiere talento, imaginación y esfuerzo”<sup>1236</sup>.

Estos tres caracteres, presentes, como hemos comprobado, en toda su obra intelectual, son los que garantizan la autenticidad de sus palabras: “Esta breve ojeada a las condiciones y la forma de la felicidad de la mujer muestra hasta qué punto es importante, hasta qué extremo es compleja. [...] Si los hombres fuéramos más inteligentes de lo que somos, habríamos procurado siempre que las mujeres fueran más felices de lo que son, porque es la condición primaria de la felicidad en el mundo. En la medida en que las mujeres no son felices, no hay felicidad, y por supuesto, no la puede tener el hombre”<sup>1237</sup>.

En la efusión, por lo tanto, encuentra la mujer no sólo la plenitud de la realidad -persona femenina- sino que irradia la felicidad también posible para el hombre.

---

<sup>1234</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 317. Recordemos, una vez más, cómo Ortega es superado por su discípulo en este punto, ya que él pensaba que la mujer lo es plenamente en ciertos momentos estelares de su vida, cuando es capaz de suscitar el enamoramiento del hombre, pero después, por así decir, su condición de mujer decae; Marías piensa que continúa de otro modo, también en la vida cotidiana, la cual es argumento, porque en ella la mujer adquiere y desarrolla otros *vectores*.

<sup>1235</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 317-318.

<sup>1236</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, p. 318.

<sup>1237</sup> J. MARÍAS: *La felicidad humana*, pp. 318-319.

## Conclusiones

Me gustaría haber hecho patente con esta investigación en qué sentido habría que entender el profundo deseo expresado por el filósofo español en su importante obra *La mujer en el siglo XX*: “Uno está esperando que aparezcan proyectos nuevos, atractivos, nuevas formas de mujer”<sup>1238</sup>. Para entender en qué consiste esta forma nueva de ser mujer hemos transcurrido por la obra de Unamuno y de Ortega y nos hemos detenido en las profundas intuiciones del primero sobre la persona y en su método de la novela-nivola personal, que nos ha desvelado el *intus* de la persona femenina, sin olvidar que en el pensador vasco Marías ha visto un lenguaje de amor frustrado, que sería menester imaginar en sus formas plenas; por su parte, en Ortega nos hemos encontrado con muy diversos textos a lo largo de toda su producción filosófica que apuntan a una comprensión de la persona desde la razón vital e histórica, y también de la persona femenina.

Hemos sido testigos de cómo, desde la actitud del entusiasmo, Ortega se ha cuestionado por quién es la mujer como mujer, y cómo en diversos escritos se ha considerado espectador de la mujer *elegans*, de la criolla plena de vitalidad y de gracia, de una misteriosa Gioconda que hace palidecer al caballero de la mano en el pecho, y de cómo una inteligente Condesa escritora puede suscitar a un filósofo el deseo de elevar su país a la altura de los tiempos. O cómo la directora de una prestigiosa revista, también escritora, puede inspirar al pensador que el progreso del hombre depende en gran medida del progreso de la mujer, de la calidad humana que ésta tenga, y que este hecho tiene una profunda proyección social. No podemos olvidar, si recapitulamos en pocas líneas este estudio, la innovación que propone Ortega respecto al amor y el enamoramiento: si la mujer es la labradora del sentimiento, éste no puede consistir ya en una mera pasión, sino en una manifestación privilegiada de la razón vital, ya que al amar, nos elegimos y elegimos una cierta forma de humanidad. Ortega hace ver cómo el amor no es ciego, sino perspicaz e inteligente.

La indagación sobre los modos en los que Marías ha llegado a pensar sobre el tema de la mujer nos han llevado al terreno literario y hemos descubierto cómo en Miguel de Cervantes ya podemos encontrar este temple de entusiasmo y cómo en sus mujeres imaginadas hay una profunda reivindicación de una forma distinta de ser persona, en la que cuentan fundamentalmente la belleza y una inteligencia o discreción muy femeninas.

Bucear en la obra de Zorrilla nos ha revelado que en el escritor vallisoletano ya se palpa la condición irreversible del amor, el hecho de que éste causa un cambio ontológico de la persona; en sus versos precoces, Marías ha encontrado una expresión inmejorable de este cambio ontológico.

---

<sup>1238</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 111.

Por su parte, en los escritos de Juan Valera podemos ver no sólo un estilo cristalino que nos ofrecen el mejor observatorio humano sobre el siglo XIX, sino también una expresión literaria de la persona femenina que es la mujer, una aproximación a los temas que luego serán tratados filosóficamente con los términos adecuados por Marías.

Los hermanos Machado nos han mostrado no sólo la capacidad “habitable” de la mujer, y una vivencia de la misma muy ligada al paisaje castellano, sino que son muy especialmente valiosos por haber sido testigos y haberlo reflejado en su teatro, del cambio generacional que ha sucedido a la mujer en el siglo XX.

No poco importantes son las obras de Azorín, que Marías leyó con enorme fruición, sobre todo *Doña Inés*, ambientada en un paisaje segoviano de ensueño; en él, el filósofo ha visto una evolución hacia una mirada llena de ternura. En *Salvadora de Olbena* ha visto asimismo una manera de novelar enormemente creativa, capaz de expresar el entramado de la vida humana, también de la vida humana femenina.

Finalmente, en cuanto a influencias literarias se refiere, no podemos pasar por alto a esa figura fundamental que fue Pedro Salinas, cuya poética amorosa está indisolublemente unida con la antropología de Marías; en él se encuentra la mejor expresión de la vivencia de la mujer y de su ser persona femenina, que ha influido no sólo en el pensamiento, sino en la propia vida de Marías.

Y hablando de la vida, Marías ha considerado que no sólo de libros se ha nutrido su pensamiento sobre la mujer, sino que éste ha partido ante todo de sus vivencias directas de la misma. De las mismas, porque hemos analizado detalladamente que en su vida ha sido posible la conjunción perfecta de amor y amistad, de tal manera que su relación con Dolores Franco, la mujer más importante de su vida, ha podido coexistir con ese otro vector que es la amistad, y que Marías ha ejercido incansablemente en múltiples direcciones. Sus compañeras de estudios, sobre todo universitarios, nos han mostrado que precisamente aquellos años fueron clave en la vida intelectual y humana española, ya que se hizo posible una forma de trato que antes y después no ha existido con las mismas calidades. Y no podemos olvidar al hecho de que Marías ha sabido ver en otras mujeres intelectuales y escritoras, en traductoras y editoras, una forma de ser mujer enormemente valiosa, que incluso le ha inspirado para escribir sobre la razón vital femenina. La faceta viajera del filósofo también nos ha revelado hasta qué punto la mujer ha sido un tema de interés en sus escritos sobre países, y cómo en ellos ha plasmado las variaciones interpretativas que puede tener su realidad.

Y, si un filósofo es un amigo de mirar, Marías lo ha sido plenamente, al dejarse influir por el arte del siglo XX: el cine. En sus reflexiones sobre el séptimo arte, el pensador ha realizado una

antropología cinematográfica, de gran creatividad y valor. En él ha expresado, ya con categorías filosóficas adecuadas, la forma de ser persona de la mujer, ayudado por el hecho de que en la gran pantalla podemos ver vivir a la mujer que es la actriz.

Gracias a este recorrido hemos podido calibrar hasta qué punto Marías ha sido un filósofo creativo, imprescindible cuando queremos pensar con términos filosóficos adecuados en el quién femenino. Para tratar con justicia el tema la persona, habría que hablar de una naturaleza en expansión, y de cómo la persona ha de ser comprendida en el marco adecuado, que es la vida humana, hallazgo que sólo ha sido posible plenamente desde la filosofía del siglo XX.

En su antropología filosófica completa, la que parte de la obra *Antropología metafísica* y se continúa en obras fundamentales como *Persona*, *Mapa del mundo personal*, *Breve tratado de la ilusión*, *La mujer en el siglo XX*, *La mujer y su sombra* y *La felicidad humana*, hemos podido descubrir cómo se puede hacer un intento pleno de pensar a la persona despegándose de las categorías aristotélicas: quién y qué, innovación radical de la realidad, alguien corporal, nos han permitido comprender que existe una peculiar mezcla de perfección e imperfección en la persona y que para hablar filosóficamente de su forma de existencia única, hemos de introducir en la antropología la temporalidad y otros factores decisivos, específicamente personales, como el de la ilusión.

Categorías fundamentales para una correcta comprensión de la persona son los conceptos de instalación y vector; dando razón el primero de la capacidad de estar de la persona; y de la proyectividad y carácter futurizo el segundo. Estos mismos conceptos son los que nos permiten pensar a la persona no como una unión sustancial de alma y cuerpo, sino como alguien corporal, como *proyecto*. La vida humana, pues, es el quehacer del yo con la circunstancia, es vocación de la persona a hacerse a sí misma, y ha de contar con el elemento del azar.

La instalación vectorial también nos ha permitido comprender una faceta hasta entonces deficientemente pensada por la filosofía, como es la condición sexuada: la persona es masculina o femenina porque está instalada en su condición respectiva y está proyectada hacia la otra de forma complementaria. De esta disyunción polar o campo magnético de la convivencia parte la condición amorosa de la persona.

Importante ha sido también la innovación que Marías ha ofrecido en su propuesta de desarrollar una teología según la razón vital, que dé cuenta de la realidad perdurante de la persona, y de la posibilidad de pensar personalmente a Dios.

Después de este recorrido, tenemos a nuestro alcance los instrumentos mentales necesarios para pensar a la mujer con el punto de vista de la razón vital. Distinguiendo la analogía de la persona, hemos podido hallar cómo este concepto es común para dos realidades personales distintas, de tal manera que nos hemos encontrado con el hecho de que hombre y mujer son igualmente personas, pero no personas iguales. Hemos profundizado en el hecho de que la condición sexuada, que hasta el pensamiento de Ortega-Marías no había hallado su lugar teórico exacto, ha de ser comprensible desde la estructura empírica, ese sector de realidad que media entre la estructura analítica y mi vida concreta. De este modo, hemos hallado cómo ante la otra condición sexuada, tanto el hombre como la mujer se descubren a sí mismos y descubren el quién de la persona.

Condición sexuada que abarca a la persona entera, a su “quién” y a su “corporal”, y que en el caso de la mujer se traduce en una atención muy importante hacia su belleza, el atractivo y su capacidad de estar en sí misma. Nos hemos detenido en las importantes consideraciones que Marías ha hecho, desde distintos puntos de vista, sobre la belleza de la mujer, las cuales nos han llevado a la conclusión de que el nivel de humanismo de una sociedad se puede medir mediante la estimación general de la belleza femenina.

Por ser corpórea, la persona es a la vez opaca y transparente y hemos analizado cómo estos dos factores se dan en la mujer; la transparencia se hace sobre todo patente en el rostro femenino, que es capaz de irradiar y de transfigurarse en su plenitud.

Si el ensimismamiento es una capacidad eminentemente humana, en su forma femenina, el estar en sí misma significa un entrar en cuentas consigo misma y una toma de contacto con la autenticidad, que se traduce en la capacidad de seriedad/ serenidad. Y esta capacidad de entrar en sí misma, de la mujer interior, nos ha conducido a un tema también muy innovador en el pensamiento de Julián Marías: el tema de la razón vital en su modalidad femenina. El filósofo español ha expresado que la inteligencia femenina ha existido siempre, porque la persona ha hecho siempre uso de la razón vital, pero ha establecido la conexión de los diferentes elementos de la realidad de una manera distinta a como lo ha hecho el hombre, y esto ha producido la confusión: al no ser la manera de razonar de la mujer al modo masculino, se ha pensado que es irracional. Ha sido de modo pleno en el siglo XX, cuando la mujer ha hecho uso de esa misma razón vital para hacer cultura, cuando se ha hecho patente que la inteligencia puede adoptar dos formas, y que es no sólo necesario, sino imprescindible llegar a la plenitud y a la conjunción de ambas; recordemos en qué sentido hablaba Morente de una forma de mujer maravillosa, que estaba por surgir y desarrollarse aún, capaz de aunar la capacidad de concentración con la de dilatación. Y por ello, capaz de pensar de otro modo

las cuestiones filosóficas y de mostrar cómo existe una forma intelectual de *thaumádsein* -asombro filosófico- femenino.

Igualmente creativo y a la altura de los tiempos han sido las aportaciones de Marías sobre el trabajo de la mujer, haciendo ver cómo la mujer ha trabajado incansablemente siempre, en la transformación de su mundo humano, y cómo desde el siglo XX también ha participado, con el hombre, en el progreso de su sociedad mediante el trabajo remunerado; sin embargo, su irrenunciable vocación de filósofo le ha hecho ir más lejos, y ver cómo la cuestión fundamental no es la profesionalidad sin más de la mujer, sino una cuestión más honda y más humana, cual la felicidad. La mujer tiende a no hacer de su trabajo su mundo porque es mucho más que una profesional, y esto equilibra la tendencia masculina a dejarse absorber por los asuntos externos y por los compromisos sociales, renunciando muchas veces al ensimismamiento, a la autenticidad. Marías ha hecho ver cómo el *part time job*, que vio realizado femeninamente en sus años de estancia americana, podrían ser una buena solución para que la mujer pueda ser feliz tanto en su trabajo -considerado entonces una ampliación de su horizonte vital- como en sus ocupaciones fuera de él, sean las que sean.

Muy interesantes han sido también sus reflexiones sobre la relación de la mujer con la universidad, tanto en el sentido de que ella reciba cultura como en el de su protagonismo activo; sea como sea, la mujer que ha pasado por una universidad de calidad, es la opinión del filósofo, es ya distinta. La relación de la mujer con la universidad, además de su contacto con la cultura, es también decisiva porque en ella se labra un trato humano mejor entre hombre y mujer: al disponer ambos de la misma formación, son capaces de compartir el mismo mundo con pleno derecho, y de desarrollar esa relación humana valiosísima que es la amistad entre hombre y mujer.

Este tipo de amistad ha sido considerada por el pensador como la mejor de todas, ya que al atractivo de la disyunción sexuada se le añade el interés desinteresado por la otra forma de ser persona; a fin de cuentas, la amistad ha sido considerada por Marías de un modo pleno como un “sentimiento exacto” o “elegante”, porque está hecho de elección y de respeto pleno. Además de su enriquecimiento a nivel personal, el pensador ha visto el valor de esta forma de amistad como un equilibrio para el hombre.

Y llegamos a un tema fundamental en la antropología filosófica de Marías: el enamoramiento. Todas las categorías filosóficas que hemos analizado para comprender a la persona -alguien corporal, instalación vectorial, vocación y proyecto, condición sexuada, ilusión- confluyen en este fenómeno, que ha de ser entendido como una variación de la persona, como un cambio ontológico. Es el fondo insobornable el que está afectado por esta variación.

Hemos visto cómo una deficiente comprensión de la persona a lo largo de la historia de la filosofía ha producido que tanto el fenómeno del enamoramiento como del amor se hayan interpretado como pasiones o sentimientos, cuando afectan a otro nivel de la persona; ante la interpretación del amor como pasión, incluso como posesión, Marías ofrece una más acorde con el ser fontanal de la persona, la de la efusión, que tiene que ver con el dejar ser y con la estima de la presencia y la figura. Amar no es una tendencia a poseer, sino una instalación desde la cual uno se complace en la existencia del otro, en su forma concreta y única de ser alguien corporal.

El en-amor-amiento es, pues, una instalación, desde la cual la persona se proyecta hacia la otra, en sentido pleno hemos visto cómo tal variación ontológica consiste en que la otra persona se convierte en *mi* proyecto.

Y finalizamos echando un vistazo a esa cuestión fundamental, que Marías ha calificado de “imposible necesario”, y que es la felicidad. No hay una felicidad humana abstracta y por eso se hace necesario distinguir entre felicidad masculina y femenina. La felicidad de la mujer consiste sobre todo en un sentirse estimada, valorada, amada; sólo desde éstas es posible para la mujer irradiar y hacer posible la felicidad también para el hombre. La felicidad femenina consiste ante todo en un estar a bien consigo misma y por eso Marías ha hecho patente que la mujer tiene el derecho a la generosidad, a darse efusivamente para recibir de los demás un incremento de humanidad. Marías ha resaltado cómo, al ser la mujer particularmente secreta, para el hombre es necesario también hacer uso de la generosidad vital y de la imaginación, y sobre todo, de la convivencia, para preguntarse radicalmente cuándo es feliz de verdad la mujer.

Completamos así la pregunta inicial que nos planteábamos, y podemos llegar entonces a las siguientes conclusiones:

1. En la obra de Julián Marías, la comprensión de la mujer ha recibido influencias decisivas tanto de la filosofía como de la literatura, las vivencias reales y del cine. A su vez, la filosofía puede aportar a estas áreas de las humanidades *maneras nuevas de ver las cosas*. Marías ha hecho posible con creatividad una antropología cinematográfica y una antropología literaria.
2. Mujer como persona femenina: la mujer es igual en derechos al hombre, pero distinta a él por su forma de encarnar lo humano. Hombre y mujer somos seres complementarios y

este hecho encuentra su justificación antropológica en la estructura empírica y en la instalación sexuada, que es vectorial, esto es, referida a la otra forma sexuada.

3. Importancia de la belleza, interioridad como estar en sí misma y de la fortaleza o seguridad en su modalidad femenina, como rasgos intrínsecos, o pretensiones de la mujer. Injustificación del sacrificio de la belleza femenina.
  4. Gracias a la seriedad y serenidad femeninas, el hombre puede tener la experiencia plena del hacer pié en la vida. La forma de estar en sí misma de la mujer es un complemento a la forma de estar en el mundo del hombre.
  5. Mujer y trabajo: la mujer ha trabajado incesantemente en toda la historia de la humanidad. Durante el siglo XX, igual que para el hombre, ha sido posible el trabajo remunerado para ella, pero la cuestión central es convertir el trabajo realmente en una ampliación del horizonte vital.
  6. Necesidad del desarrollo de la razón vital femenina, nunca en oposición a la masculina, ni supeditada a esta, sino de forma complementaria. Sobre todo en el ámbito cultural es una necesidad hacer posible formas nuevas de ser mujer.
  7. Valor de la amistad entre hombre y mujer como una de las formas de relación humana más saturadas y más importantes para configurar la personalidad de ambos. En este tipo de amistad se hace patente que existe un doble sabor de lo humano.
  8. Consideración del amor como variación ontológica de la persona y del enamoramiento como instalación proyectiva, de tal manera que han de comprenderse desde el concepto de efusión, que supera al de posesión.
  9. La felicidad, aún siendo un imposible necesario, por la radical menesterosidad humana, es posible para la mujer en la medida en que es estimada, valorada, amada por su realidad personal. Sólo desde esta estima, la mujer es capaz de verterse efusivamente en los demás y de recibir a su vez la efusión de los otros.
  10. El auténtico progreso, la auténtica perfección como persona y la verdadera felicidad de la mujer están en equilibrio con el progreso, la perfección y la felicidad del hombre. A ellos sólo se puede llegar cuando existe una actitud mutua de entusiasmo entre hombre y mujer.
1. Sólo me resta añadir que con esta investigación creo haber hecho justicia a las aportaciones del filósofo español Julián Marías a una correcta antropología, que contemple en qué sentido



podemos hablar de la mujer como persona femenina. Mi deseo se une al suyo cuando es consciente de que existen posibilidades femeninas que *aún no se han hecho realidad* y que es necesario alentar. Espero que este libro mío haya servido para abreviar la llegada de esa estimada razón vital femenina: "Ese tiempo [de cultura también realizada por mujeres y de iluminación de muchos problemas que no han cedido a la razón vital masculina] podría abreviarse si algunas mujeres con verdadera genialidad -genialidad como mujeres, se entiende- se dedicaran a fondo a los menesteres intelectuales, sin imitar al hombre, sin rehuirlos -tentaciones fáciles pero estériles- y llevaran a ellas su propia configuración irreductible, insustituible. Si esto ocurriera, la fecundación de todas las disciplinas de nuestro mundo intelectual sería fantástica; es probable que muchos problemas insolubles encontraran su camino -porque hasta ahora se los ha estudiado con *la mitad de la razón*; pero además, esta *dilatación de la razón* [...] refluiría sobre la condición de la mujer, reobraría sobre ella, *elevaría su realidad* [...]"<sup>1239</sup>.

Ojalá que esta obra contribuya a que la condición de muchas mujeres se eleve, igual que dedicarme a estos menesteres intelectuales ha elevado, gracias a la mirada y las palabras llenas de inteligencia y de entusiasmo de Marías, la mía propia.

---

<sup>1239</sup> J. MARÍAS: *La mujer en el s. XX*, p. 176.

## ***Deutsches Kapitel der europäischen Doktorarbeit: „Die lebendige Vernunft der Frau“***

### **1. Die Definition der Vernunft. Die Vernunft der Frau**

Marías hat das Wort „Vernunft“ als „Ergreifung der Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang“ definiert.

Über viele Jahrhunderte hinweg hat man geglaubt, dass Frauen nicht rational denken könnten, also dass sie nicht dazu fähig sind, aus der Vernunft heraus zu urteilen.

In seinem ausgezeichneten Buch „La mujer en el siglo XX“ („Die Frau im 20. Jahrhundert“) beweist Marías das Gegenteil. Dort schreibt er, dass Frauen immer die Vernunft benutzt haben, dass das Problem jedoch darin besteht, dass die Vernunft der Frau im Gegensatz zu der des Mannes eine andere ist. Deshalb haben die Männer lange Zeit geglaubt, dass die Frau nicht rational denken könne.

### **2. Eine besondere Art der Weisheit**

Er hat in diesem Buch beschrieben, dass die Frau immer eine besondere Art der Weisheit gehabt hat und dass sie die ersten Zeugen im Prozess der „Personifikation“ waren.

Als Mütter haben sie immer eine tiefe Weisheit gehabt, weil sie die Entwicklung der Person erfahren haben. Diese Weisheit ist demzufolge eine praktische Weisheit, die die theoretische Vernunft der Männer ergänzt.

### **3. Neue Möglichkeiten im 20. Jahrhundert. Die Frau und die Universität**

Marías war sich dessen bewusst, dass sich für die Frau im 20. Jahrhundert andere Möglichkeiten geöffnet haben, betrachten wir zum Beispiel die Beziehung der Frau im Bereich der Universität.

Seit dem vergangenen Jahrhundert ist es Frauen erlaubt, nicht nur Kultur zu genießen, sondern in Zusammenarbeit mit den Männern auch kulturell tätig werden zu können.

Dass Frauen von nun an die Initiative ergreifen können und über die entsprechende Bildung verfügen intellektuelle Probleme zu lösen, war eine große Hoffnung Marías.

So schrieb er, dass es nötig ist, dass Frauen durch ihre besondere Art der Vernunft, die Vernunft der Männer ergänzen. Dies nicht nur im häuslichen Sinne, sondern vor allem auch auf sozialem und intellektuellem Gebiet. Marías Meinung nach sollen Frauen sich darum bemühen, die Kultur der Frau auszubilden.

#### **4. Die Liebe als ein Propfen der Freundschaft. Dolores Franco Manera**

Wir können diese Referenzen nicht nur in den Schriften wie „Antropología metafísica“ („Anthropologische Metaphysik“), „Introducción a la filosofía“ („Einführung in die Philosophie“) oder im bereits zitierten Buch „La mujer en el siglo XX“ („Die Frau im 20. Jahrhundert“) finden, sondern auch in anderen Fragmenten, in denen er über die nächste Frau in seinem Leben gesprochen hat: Dolores Franco Manera.

Sie war eine der besten Kolleginnen und sehr gute Freundin während der Universitätszeit und wurde von Zeit zu Zeit zu einer der wichtigsten Personen seines Lebens.

Marías hat diese Beziehung mit dem botanischen Ausdruck „injerto“ („Pfropfen“) beschrieben, welchen er wie folgt interpretiert: Die geborene Liebe ist in der schon existierenden Freundschaft „gepflanzt“, sodass die besten Qualitäten der Freundschaft niemals verloren gehen.

#### **5. „España como preocupación“. „Spanien als ein Besorgnis“**

Dolores Franco, die auch, wie Marías, Studentin von Ortega y Gasset sowie auch von Poet Pedro Salinas an der Madrider Universität war, hat ein sehr interessantes Buch mit dem Namen „España como preocupación“ geschrieben. Darin analysiert sie intelligenterweise, wie das Thema „Spanien“ von Autoren wie Azorín, Baroja, Machado und dem eigenen Ortega behandelt wurde.

Marías hat für dieses Buch ein Vorwort geschrieben. Er stellt bewundernd fest, dass, umso öfter er dieses Buch gelesen hat, umso wichtiger für ihn die Erfindung der „lebendigen“ Vernunft der Frau geworden ist.

Deshalb schrieb er: „Was eine Frau als Frau bemerkt, kann ein Mann nicht bemerken, demnach ist es also die Frau, die das Verständnis der Wirklichkeit bereichert und ergänzt“.

Vor allem aber drückt er in diesem Vorwort aus, dass die Werke seiner Frau ein sehr gutes Beispiel für die „lebendige“ Vernunft der Frau darstellen, da sie eine besondere Form in der Art des Denkens

und Schreibens widerspiegeln. Da es zwei Formen des menschlichen Lebens gibt, existieren folglich auch zwei Formen menschlicher Vernunft, über die es wiederum verschiedene Ansichtsweisen gibt.

## **6. Die „lebendige“ Vernunft der Männer und Frauen**

Mit diesen Worten hat sich Marías nicht nur auf die Vernunft seiner Frau bezogen, sondern auf die gesamte weibliche Vernunft.

Dies erklärt er in einem anderen Auszug des Buches „Die Vernunft der Philosophie“ („Razón de la filosofía“) im Kapitel XIV, welches sich „Die lebendige Vernunft der Männer und Frauen“ nennt.

Hier schreibt er, dass es ihm seit der Entstehung des Buches „Metaphysische Anthropologie“ aus dem Jahre 1970 klar sei, dass zwei unterschiedliche Arten der Vernunft existieren.

Demnach gibt es zwei Arten der Lebenserfahrung: wenn die Vernunft „die Ergreifung der Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang“ ist und die Wirklichkeit „die ist, die ich vorfinde, genau so, wie ich sie vorfinde“, da Männer und Frauen die Wirklichkeit ganz anders erfahren, ist die Verschiedenheit der Vernunft unvermeidlich.

## **7. Theoretische Lage zur „condición sexuada“**

In der Geschichte der Philosophie lag das Problem darin, dass es keine theoretische Erklärung dafür gab, wie man den Unterschied zwischen Mann und Frau im metaphysischen Sinn verstehen kann.

Seit dem 20. Jahrhundert und mit der Philosophie Ortega y Gasset hat dieses philosophische Problem seine Lösung gefunden, denn seiner Meinung nach ist das Leben wie eine „poetische Arbeit“ zu betrachten, in der es immer ein Projekt gibt, das ich mit meiner Umwelt in jedem Augenblick bilde.

Marías ergänzt diese metaphysische Darstellung, indem er schreibt, dass dieses Projekt nicht neutraler sondern geschlechtlicher Art ist.

Mit dieser neuen Philosophie lösen Ortega y Gasset und Marías philosophische Probleme und lösen sich von der aristotelischen Behauptung, dass der Mann, dank seiner Stärke, besser ist als die Frau. Marías setzt dagegen, dass es wie in allen anderen menschlichen Realitäten eine männliche Stärke und eine weibliche gibt.

Viele Philosophen sind an diesem Problem gescheitert, da sie nicht erkannt haben, dass es zwei verschiedene Arten der Vernunft gibt.

## **8. Die Entstehung der beiden Formen der Vernunft**

Marías hat in verschiedenen Büchern untersucht, wie man die zwei verschiedenen Formen der Vernunft zeigen kann.

Er hat dann in der Geschichte der Menschlichkeit gesucht: die männliche Vernunft hat sich im Kampf gegen die Schwierigkeiten herausgebildet und deswegen hat er einen Aktionstyp entwickelt, der für den Schutz und die Fähigkeit vor etwas Unvorhergesehenem schnell zu reagieren.

Diese Einstellung ist mit dem Entdeckungswunsch der männlichen Intelligenz und mit dem Wunsch nach etwas Neuem ergänzt; man kann deshalb besser verstehen, warum die männliche Rationalität die physische Form der Reise und die theoretische Form der Abstraktion verkörpert.

## **9. Die Welt der Sachen, die Welt der Personen**

Marías hat auch sehr oft gesagt, dass die Männerwelt „eine Welt der Sachen“, die der Physik, Politik, Technologie gewesen ist, während die Frauenwelt, „eine Welt der Personen“, die der Familie, Mütterlichkeit, Fürsorge in der Geschichte gewesen ist.

Das bedeutet, dass die Aufmerksamkeit bei beiden einen anderen Schwerpunkt hat: Männer interessieren sich für das, was gerade passiert, Frauen jedoch interessieren sich normalerweise mehr für das, was bleibt.

Aus philosophischer Sicht hat Marías etwas ganz suggestiv geschrieben: die Griechen haben die erste Haltung der Entdeckung der Welt als ‘thaumadsein’ (Erstaunen) beschrieben. Marías hat diese Wahrheit ergänzt, als er geschrieben hat, dass zwei Formen des Erstauntsein existieren: während die Männer über die ungewöhnlichen Dinge staunen, bewundern die Frauen die Dinge, die wunderbar sind, obwohl sie gewöhnlich sind. So zum Beispiel ein Kind, eine ganz neue Realität, das sich unter den Augen seiner Mutter progressiv entwickelt.

## **10. Eine neue Aufgabe für die philosophische Anthropologie: „die persönlichen Landkarten“**

Deswegen schlägt Marías eine neue Aufgabe der philosophischen Anthropologie vor: Es ist nötig, die persönlichen Landkarten (los mapas personales) der Männer und Frauen zu beschreiben, um eine Einheit der Vernunft zu erreichen. Die persönlichen Landkarten, wie die geographische, zeigen den

Zustand der Person in Beziehung zu anderen Personen und Sachen; so wie die geographischen Mappen, sollen diese neuen Landkarten die Höhe der Interessen, die Tiefe der Gefühle und die verschiedenen Distanzen zu Anderen erklären. Außerdem geht es in diesen Landkarten auch um die Beziehung zwischen der weiblichen und männlichen Vernunft.

Als Philosoph hat Marías immer gedacht, dass ohne die spezielle Form der weiblichen Vernunft eine vollständige Kultur nicht möglich ist.

Darüber hinaus ist es wichtig, dass die Frauen, die theoretischen Fähigkeiten besitzen, sich intellektuellen Aufgaben zu widmen; das sollen sie -und das ist wirklich der wichtigste Punkt- ohne die Männer zu imitieren, noch zu meiden.

Wenn das möglich wäre, gäbe es eine Bereicherung auf vielen wissenschaftlichen Gebieten, weil viele Probleme bis jetzt nur mit halber Vernunft gedacht wurden. Die Widmung der Frauen den intellektuellen Arbeiten führe außerdem zur deutlichen Verbesserung ihres eigenen Lebens als Frau.

## **11. Die Intelligenz der Männer und Frauen**

Seit einiger Zeit gibt es immer mehr Untersuchungen zur Intelligenz von Männern und Frauen. Viele von denen sind eingehende Analysen über die Fähigkeiten und Kapazitäten beider.

Marías aber, der lange über dieses Thema Philosophiert hat, ist zu sehr interessanten Schlussfolgerungen gekommen.

Als Dozent hat er lange didaktische Erfahrung in verschiedenen Ländern und verschiedenen Kontinenten gesammelt. Deswegen hat er geschrieben, dass Frauen neue Erkenntnisse besser wahrnehmen als Männer. Wenn sie mit Männern in einer Vorlesung sind, dann hören sie erst zu und reagieren erst hinterher. Das ist die weibliche Form des Zuhörens.

Männer aber, nach Marías Erfahrung, warten normalerweise nicht, sondern reagieren schon, wenn der Dozent noch spricht. Das bedeutet, dass Frauen, bessere Möglichkeiten haben, um etwas Neues wahrzunehmen.

Männer hingegen hören zu und reagieren zur gleichen Zeit, aber wenn sie etwas Neues erfahren, denken sie mehr darüber nach als Frauen; Frauen benutzen neue Erkenntnisse normalerweise nicht weiter.

Was ist die Intelligenz?, fragt sich Marías. Und er antwortet, dass die Intelligenz nicht nur eine von ihnen ist, sondern beide die Intelligenz formen. Den Griechen zufolge bildet die Intelligenz die Eröffnung zur Wirklichkeit.

## 12. Die Intelligenz als „Integration“

Marías hat geschrieben, dass das Wort ‘Intelligenz’ (Inteligencia) in etimologischer Beziehung mit den Ausdrücken ‘sich über etwas informieren’ (enterarse) und ‘sich integrieren’ (integrarse) zu verstehen ist.

Alle drei haben den gleichen Ursprung. Intelligent sein bedeutet nichts anderes, als sich zu integrieren, vollständig zu werden.

Man kann sagen, dass dieser Akt der „Integration“ anders in Männern und Frauen geschieht: Frauen werden vollständig, wenn sie sich der Wirklichkeit öffnen und Männer, wenn sie reagierend und eben polemisch sind, weil sie durch diese Reaktionen projektiv und kreativ werden.

Die Menge von Erforschungen könnten die verschiedenen Verzeichnisse erklären, aber vielleicht wäre es besser, beide Arten des Verstands zu erklären, um die Interessen der Männer und Frauen zu erforschen. Darüber hat Marías die Untersuchungen über bloße Fähigkeiten, die sich nur auf psychophysische, soziologische oder statistische Daten beschränken, als ungenügend betrachtet.

In diesen Situationen fehlt das männliche Element. Man kann, so Marías, persönliche Themen nicht mit bloßen Dingen vergleichen.

## 13. Eine Lesung von García-Morente: Der filosofische Geist und die Modernität

In diesem Sinne können wir uns auf einen anderen Text beziehen, auf eine Vorlesung des Dozenten Manuel García-Morente, der in den Universitätsjahren von Marías der Dekan der Philosophieabteilung war. Die Vorlesung war vor einer Gruppe von Frauen des Lyceum-Clubs aus Madrid über das Thema „El espíritu filosófico y la modernidad“ („Der filosofische Geist und die Modernität“).

In dieser Vorlesung hat García-Morente die *Frauenkultur*, die *Frauenbewegung* und die *Fraulichkeit* unterschieden.

Während der Feminismus, eine historische Bewegung der Frauen in Europa und Amerika, dieselben Rechte wie die Männer forderte, ist die Frauenkultur, Morentes Meinung nach, das letzte Ziel dieser Bewegung. Diese Kultur brauche sich nicht feindlich oder kämpferisch gegen die Männerkultur zu wehren. Obwohl sie ganz anders sind, können beide wie in einer Symphonie miteinander harmonieren (Morente war ein Genießer der guten Musik und konnte selbst ganz gut Klavier spielen, deswegen hat er in der Musik diese Metapher als die beste für diese Einheit gesehen).

García-Morente hat gedacht, dass die Frauenbewegung eine „Bewegung-für-etwas“ ist, ein wichtiger Schritt für etwas viel Wichtigeres, und das ist eben die Frauenkultur.

Der Dekan, vor den jungen Frauen in den Lyceum-Club, hat sich und sie gefragt: „Warum gibt es in der Geschichte der Philosophie keine wichtigen Frauennamen?“. Und er hat das Schwierigste und das Einfachste geantwortet: weil Frauen bis zum 20. Jahrhundert keine Philosophen sein wollten. Es gab wichtige Frauennamen in vielen anderen Fächern, aber nicht in der Philosophie.

Um das Problem zu lösen, erklärt er, was die Philosophie ist und wie die Art der Frauen ist, der Wirklichkeit zu begegnen.

Die Philosophie ist die Sucht nach der Vollkommenheit, sie ist eine uninteressierte Erkenntnis, die eine gewisse Entfernung von der Realität braucht (deswegen hat man über eine „ewige Weisheit“ gesprochen). Die Art der Frauen sich in der Realität zu finden, führt sie einerseits an die Philosophie heran und hält sie andererseits von der Philosophie fern. Sie öffnet sich ganz der Realität, aber ihre Sucht nach Einheit ist gleichartig und nicht strukturell. Eine andere Schwierigkeit ist, dass Frauen die Tendenz haben, die Realitätswahrnehmung mit ihren eigenen Gefühlen zu mischen.

Morente hat vor seinem Publik gesagt, dass im 20. Jahrhundert eine große Veränderung in diesem Sinne sehr wahrscheinlich ist.

Die Frauen in seiner Zeit hatten den großen Wunsch, ihr Leben mit neuen Erfahrungen zu vergrößern, auch intellektuell. Deswegen hat García-Morente eine neue weibliche Berufung in der Philosophie für sehr möglich gehalten.

Wenn die Frauen in der Vergangenheit nicht ein grosses Interesse für die Philosophie gezeigt hätten und nicht viele weibliche Namen in der Geschichte dieser Weisheit erschienen wären, könnten sich diese Situationen in der Zukunft, sagt Morente am Ende der Lesung, natürlich ändern.

Deswegen hat er gesagt, dass er glaubte, dass die günstige Evolution der Fraulichkeit, die weibliche Entwicklung die philosophischen Fähigkeiten begünstigt. Wenn die Frauen immer mehr ihren Lebenshorizont vergrössern wollen, ist es möglich, dass sie sich auch der Philosophie zuwenden und sie bereichern.

Er konnte eben, dank Ortegas, diese neuen intellektuellen jungen Frauen im kulturellen Leben Spaniens erkennen.

Dies war genauso der Wunsch von Marías. Er hat viel dafür getan, um die weibliche Berufung der Frau für die Philosophie zu wecken.



***English Abstract: Introduction, objectives, results and conclusions for the doctoral thesis “Mujer: Persona femenina. Un acercamiento mediante la obra de Julián Marías”***

## **1. Introduction**

Julian Marías' (1914-2005) Philosophy was innovative in many ways, because he considered himself as a disciple, friend and a collaborator of the great master José Ortega y Gasset (1887-1955); he was also an advanced pupil of other important Spanish Philosophers in the intellectual group known as “Escuela de Madrid” (“Madrid College”), such as Manuel García-Morente, Xavier Zubiri and José Gaos.

In the best years of Madrid University, Julián Marías had the possibility to learn Sciences and Philosophy with the most outstanding Professors and Doctors, which was evidenced in his early doctoral thesis about F. Gratry's Metaphysics (1941), in which he has found a way to re-establish the Metaphysics and a possible way to understand human being as the limited reflection of unlimited perfection of God, because person is the only being who can always perfect himself.

In addition to this, Marías has shown a strong interest in the studies of Humanities (History, Arts, Theology, Sociology, Languages) and he cultivated deep friendship with other Philosophers, such as Gabriel Marcel and Karol Wojtyła.

During the Spanish Civil War (1936-1939), Marías collaborated with the Republican cause, in order to write and radiate many messages for peace; in this way, he was very close to Julián Besteiro, Professor in the Central University of Madrid and a representative politic.

After the War, he served time in prison because of a false accusation. His freedom was granted thanks to Dolores Franco's active help, his best friend in the University who later become his wife.

The difficult situation in Spain after the Civil War was surrounded by poverty and loneliness. Ortega y Gasset and almost all his Professors were on exile. This drove him to write philosophical books to survive. When he was only 27 years old, he published a well-known *History of Philosophy*, an excellent book, that was published and translated into English, French, Italian, Portuguese and many other languages; or *Miguel de Unamuno*, the first philosophical book about the Spanish Thinker.

In 1945, when the World War II was over, Ortega y Gasset went back to Spain and with Julián Marías founded the Institute for Humanities Research, which was a complete success in the cultural life of Madrid.

This time was also a period for a deeper knowledge of Ortega's Philosophy and because of the rarefied situation in intellectual way in Spain, Marías published some studies about his master, such as *Ortega y la idea de la razón vital* (1948), *Ortega y tres antípodas* (1950), *Ortega I: Circunstancia y vocación* and several years later, *Ortega II: Las trayectorias* (1983).

Aware of the huge possibilities of Ortega's Philosophy, he consecrated his life to show the values of this Metaphysics -the Metaphysics of vital reason-, the first who is based in human life and because of that, the only one that can include the whole reality; this Metaphysics is also the first in Spanish and totally current nowadays. In this sense, Marías considered it always his duty to continue Ortega's work; they have even spoken about his Philosophy as "our Philosophy", as it can be read in their personal correspondence.

Because of this, he was a devoted Professor, first in Madrid and later, in the USA, and invited to Wellesley College, Harvard, Yale and Indiana and also to Latin-America and Europe, Israel, India and Japan. These experiences were told in his Memories (*Una vida presente*) and in books like *Los Estados Unidos en escorzo* (1955-1956), *Análisis de los Estados Unidos* (1958), *Sobre Hispanoamérica* (1973), *Imagen de la India* (1961) or *Israel: una resurrección* (1968).

He was an excellent lecturer and because of that, he was known in every Spanish region, invited by many organizations to different events. In this sense, he wrote his works on *Meditaciones sobre la sociedad española*, *Nuestra Andalucía* or *Consideración de Cataluña*. The subject "España" was really important for Marías, as for orteguian Philosophy; he wrote about modelic Transition to Democracy in *La España real*, *La devolución de España*, and *España en nuestras manos* (1976-1978). There are fundamental books on this same topic, like *España inteligible*, that in many ways continues and completes *España invertebrada* of Ortega; and *Cervantes, clave española*, which is one book that completes Ortega's interest on the great Spanish Writer in the Golden Age.

Because of his deep knowledge and capacities, he was nominated by the Spanish King, His Highness Juan Carlos I, to be a Royal Senator, in order to collaborate to the Transition to Democracy in Spain. In a similar way, he was promoted to participate in the V Centenary for Americas's Discovery in 1992; he was also the first Spanish intellectual who collaborated with Pope John Paul II in the Pontifical Council for Culture in Rome. A place he occupied for 10 years, from 1982 until 1992. Also his *Antropología metafísica* is a fulfillment of John Paul II's desire, to develop an "adequate Anthropology", capable of explaining the Human being and the difference, metaphysical difference, between men and women. He wrote *La mujer en el siglo XX* (1980), *La mujer y su sombra* (1986), *La educación sentimental* (1992), *Mapa del mundo personal* (1993), *Breve tratado de la ilusión*

(1984) -a very original study about positive meaning of illusion- *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de vida* (1995), *Persona* (1996).

He has developed a “theology from the Vital Reason,” continuating Ortega’s desires, which led him to write the books *Problemas del Cristianismo* (1979), *Sobre el Cristianismo* (1998) and *La perspectiva cristiana* (1999). Even his fascinating book *La felicidad humana* (1987) can be considered very original research in transcendental dimension of humans.

For this intensive philosophical trajectory, Marías received several awards, like the Fastenrath Prize for Miguel de Unamuno in 1947, Ramón Godó Prize for Journalism in 1975 (for which he wrote hundreds of pages in Spanish and Argentinean newspapers), Castilla y León Prize for Writing (1988) and Academic for the Spanish Academy, member of the Hispanic Society of America and Society of Ideas in New York.

Finally, in 1980 he got a place in Spanish University, in “José Ortega y Gasset de Filosofía Española” Cathedra. He was also a member of the Fine Art Academy because of his contribution with cinema articles; and he had the honour of being inaugurated into the “Miguel de Cervantes” Cathedra in Paris.

He died in Madrid in December 2005.

## **2. Objectives**

The present study is oriented to Marías’s Anthropology and specially in the focal point of philosophical attention to women; he has written that his Metaphysical Anthropology (1970) is the first “dual” anthropology, because it is the first philosophical book which paid attention to the basis, that one can be human in male or female sense.

This basis is even the Philosophy of Vital Reason, because it is the first philosophy that allows us to understand the right metaphysical place of every singular person: to understand human life.

Before Ortega’s Metaphysics, almost all the History of Philosophy has consider the human being as a very special being, and the best way to understand it, the categories of old Aristotle: substance and accidents, material and form, body and soul. In consequence, it wasn’t possible to understand rightly the female being, because there wasn’t a metaphysical place where one could situate it.

In addition to that, Aristotle wrote that the human excellence was male man, because of his physical strength and intelligence. In his marvelous course *¿Qué es filosofía?*, given in Madrid in 1929,

Ortega y Gasset announced “checkmate” to Platon, Aristotle and even Descartes’ being. That means he was aware it was necessary to begin Metaphysics from the first principles.

The first reality, has affirmed Ortega y Gasset, is the “radical” reality, the only one in which “take roots” (“radican” in Spanish) the secondary realities. Ortega, as Descartes, has investigated for this first principle, and has found, this radical reality is my own life. The first reality, which affirmed Ortega in his first philosophical book, *Meditaciones del Quijote* (1914), is “I and my circumstances”, both together. And as he continues, I need to “save” my circumstance to save me.

In the last analysis, the meaning is, a person is not a ‘thing’, not a very special thing with the capacity to think. The classical definition for a person is sometimes, “rational animal”. But we need to reformulate the question and consider that a person, is a “who”, that is, a project, a circumstantial project in which all that surrounded me takes a signification, a meaning and it takes a place in life, that could be understood like a “set of trajectories”.

My life (I and all things around me), in my doing or acting with things, is the radical truth. Because of that, one can consider that Ortega y Gasset has gone beyond Realism and Idealism and has found the right metaphysical alveolus to understand human person.

Continuing this new view, Marias has developed in his book *Antropología metafísica* the right interpretation of men and women; if a human person is a project and the human life, a set of trajectories, we need to explain the human possibility to project himself (or herself) as male or female person.

Mariás, then, has used the Spanish words “instalación” y “vector” (“installation” and “vector”) to understand the human possibility to be and to be in an active sense, that is, oriented to the world surrounding him. While the concept of installation means person is always the same and has a structure, in which he remains, the concept of vector leads us to understand why a person is always capable to be more, to perfect himself or herself without end.

He has also named this double structure in combination, that is, “vectorial installation” o “vectorial structure”.

Even one dimension of this vectorial structure, is that he has called “dimensión sexuada” (“sexuated dimension”) of person, better than sexual dimension, because ‘sexuated’ implies the complete person, not only in a biological or corporal way.

### 3. Results

This doctoral thesis has two well-defined parts: first, the influences over Marías Anthropology and second, the fundamental elements and consequences of his Anthropology.

In the first part, we have investigated four different influences: Philosophy, Literature, real Women in Marías's Life and Cinema. Because of that, we have analyzed the meaning of Unamuno's and Ortega y Gasset's Philosophies, especially those parts referred to person and to women.

In the literary sense, we have analyzed Miguel de Cervantes, José de Zorrilla, Juan Valera, Machado brothers, Azorín and Pedro Salinas' works, in order to show the deep influence that Literature has over Marías when he writes about women.

Not secondary is the attention Marías has paid to real women and the way he has used this real experience to envelope his theory. We have then, read about Dolores Franco and his colleagues in Secondary School and University, but also about women devoted to Culture and to women who Marías has meet in his several journeys to the USA, Orient and Europe.

Marías is the first Philosopher who has written, the most perfect friendship is friendship between men and women, on the contrary to Aristotelian theory on *Ethics to Nicomaco*. We have also shown why Marías defends this position.

And, to culminate the influences, Marías has paid long attention to women in Cinema, that is, he has written lots of pages about actresses, in order to explain how women can, in our days, be aware of their possibilities. For example, in a commentary about Greta Garbo's face, he has said, not only that the face is a mirror for the soul, but the face is the *soul made visible*. That means, in cinema commentaries, he has written not only about cinema, but especially about Anthropology.

In the second part, we have analyzed Julián Marías' Philosophy, especially those parts about women as persons. Marías has said, if we want explain in anthropological sense, who a person is, we have to relate to a "nature in expansion" ("naturaleza en expansión"), because the human being is always perfectible. Only Anthropology in the XX Century has allowed us to understand this when, thanks a new point of view, we have paid attention to human life.

When we want to explain what person means, we can use the classical word "analogy", that means, one single term can refer to different realities, as when Aristotle says "healthy" and this can sometimes refers to what causes health and sometimes to a healthy food or it could even refer to other meanings but these different meanings are always in relation; person is then an analogical word because it can apply in male or female sense. He has even written that we, men and women, are

equally persons but not persons in the same meaning (“igualmente personas, pero no personas iguales”), so to say, we have the same rights but we are person in different ways and it’s dangerous to deny it or try to equalize both forms of humanity.

He has explain where the sexuated condition finds his metaphysical place when he has founded the “empirical structure” (“estructura empírica”), that is, the missing link between theoretical structure of human life -of which already Ortega has spoken and written- and our concrete and singular lives. Empirical structure is the basis for all projective installations.

If Marías has defined person as “a corporal who” (un “alguien corporal”), this “sexuated condition” implies then both dimensions. And when Marías analyzes sexuated dimension in women, he has paid special attention to female beauty, because he has considered, as Ortega y Gasset, that the estimation for this human value shows level of humanism in every society. Marías has enveloped the term “ensimismamiento” –“to become lost in thoughts”- in female sense and has written this is a splendid possibility to start a contact with authenticity and it shows in women in the form of serenity.

This possibility to come in herself has revealed to Julián Marías a very original topic in his *Anthropology: female vital reason*, that is, the way women use vital reason; in Ortega and Marías’ Philosophy, that means much more than mere intelligence, because it refers to our co-working with things, with my personal world in regards to myself.

This female vital reason has existed, according to Marías, during all History, but it shows especially since the XX Century, when women have received superior education in Universities and they have had same opportunities -intellectual opportunities- than men. In this case, there are very interesting articles about female Writers and the friendship he has always got with intellectual women, like Professors, Editors, Translators, etc. Attention worthy are his references to the relation between women and University, in both senses: women when receiving culture and women when creating culture.

He has also outstanding fragments about female job in *La mujer en el siglo XX*, but not only in practical sense (maybe it’s positive for women to have a part time job, as he has directly experienced in his American years) but in philosophical sense: the focal point is not the professionalism of women, but *happiness* of women. When women work, they need not only money or social rewards, but *enlargement of vital horizon*.

In this context, he has paid deep attention to the friendship between men and women and, on the contrary to Aristotle’s opinion, Marías has affirmed -for the first time in the History of Philosophy- that the best form of friendship is not between men but dual, between men and women. He has even

described it as an “exact feeling” (“sentimiento exacto”), because it requires a delicate balance between confidence and respect.

And finally, it’s essential to make a reference to Marías’ view of love: he has considered it is not a feeling, not a passion, but a *vectorial installation*, a variation of the deepest dimension of a person. He has even defined the phenomena of falling in love as an ontological variation of person. Love can be only anthropologically understood from specific human categories: vocation, project, sexuated condition, positive illusion, etc. In addition to that, has said several times that it is really shocking that languages have a lot of words to refer to different realities but very few terms to explain one decisive human dimension, such as sentimentally and it is necessary for the Anthropology to envelope this important part of language.

For a long time, Humanity has thought about love with words like ‘possession’; on the contrary, Marías writes about this human reality with a new term: *effusion*, that is, let the person be, estimate the “presence and the figure”, with expression of John of the Cross, the Spanish Mystic Poet. Loving somebody is not a tendency to possess, but an installation to enjoy the absolute only personality of somebody. In this way, he has seriously deepened the Spanish word ‘en-amoramiento’, to be in love with somebody, in order to express that person remains in love.

He has even said that to fall in love with somebody means that other person becomes *my personal project of life*.

In close relation to love, Marías has situated in the Anthropology the classical subject of happiness, a fundamental philosophical question, analyzing the paradox: a person is the only being that needs to be happy, but a person is also conscious that it’s not possible to culminate this desire, because human life is so limited. But anyway, the human person continues to look for the happiness.

Curiously, he is again the first Philosopher who has affirmed, there is a male happiness and a female happiness, because projection in life is also dual. Happiness for women has to do with the feeling to be loved, estimated and valued. Only when women feel that, can they irradiate their happiness and to do possible happiness also for men.

Women, to be happy, needs to be well with themselves and because of that, Marías has defended an unusual right: *the right of women to be generous*, that is, they have the right to give of themselves.

## 4. Conclusions

1. Marías has received decisive influences from Philosophy, but also from Literature, real experiences with women and Cinema. And vice versa, all these areas could be received as new perspectives from Marías' Philosophy, because he has possibly done a cinematographic anthropology and a literary anthropology.
2. He has considered the woman a true feminine person: women are equal than men in rights, but women are different from them because both have different ways to embody humanity. Men and women are complementary beings and this fact is anthropologically justified by empirical structure and sexuated condition, what is vectorial, that is, related to the other condition.
3. Importance of female beauty, of interiority as a possibility to become authentic and strong in the female modality.
4. Thanks to female serenity, men can experience the seriousness of life (is the experience of "hacer pié en la vida"). The way to be in herself is a complement of the male way to be in the world.
5. Women and work: women, like men, have worked during all of human History. From the XX Century it has been also possible for women in a regular form to be dedicated to intellectual work, but the decisive question would be to find the form in which women can experience that work is an enlargement of vital horizon.
6. It is necessary to develop female vital reason, never in opposition to male vital reason, nor subordinate to him, but in complementary form. Above all, in cultural meaning, it is necessary to find new forms to be intellectual women.
7. It is important for the friendship between men and women as one of the human relationships to configure the personality of both. In this type of friendship it is clear that there exists a double taste of humanity.
8. Love, according Marías, is an ontological change of person and could be understood as a projective installation. Better than possession, love has to do with effusion.
9. Happiness, although it is an impossible necessary because of the radical human necessity, is possible for women as they are estimated and valued. Only when they are estimated, they can give their selves in effusion to the others and vice versa, to receive the effusion of others.



10. Authentic progression, authentic perfection as a person and authentic happiness of women are in balance with progression, perfection and happiness of men. Only is possible for both when it exist an attitude of enthusiasm between them.

## ***Bibliografía***

### **Libros**

#### *Obras de Julián Marías*

G. BLEIBERG y J. MARÍAS: *Diccionario de Literatura Española*. Revista de Occidente, Madrid 1964, 3ª ed. corregida y aumentada.

J. MARÍAS, C. DEL REAL Y M. GRANELL: *Juventud en el mundo antiguo (Crucero universitario por el Mediterráneo)*. Espasa-Calpe, Madrid 1934. Existe una versión nueva con añadidos, titulada *Notas de un viaje a Oriente. Diario y correspondencia del Crucero Universitario por el Mediterráneo de 1933*. Páginas de Espuma, Madrid 2011. Edición a cargo de Daniel Marías y Fco. Javier Jiménez.

J. MARÍAS: *Acerca de Ortega*. Espasa- Calpe, Madrid 1991.

J. MARÍAS.: *Breve tratado de la ilusión*. Alianza Editorial, Madrid 2001. 1ª ed. en *Área de conocimiento: Humanidades*.

J. MARÍAS: *Cervantes, clave española*. Alianza Editorial, Madrid 1990.

J. MARÍAS *El cine de J. Marías. Volumen I. Escritos sobre cine (1960-1965)*. Royal Books, S.L, Barcelona 1994 (Fernando Alonso, compilador).

J. MARÍAS: *El curso del tiempo 2*. Alianza Editorial, Madrid 1998.

J. MARÍAS: *El tema del hombre*. Colección Austral. Espasa-Calpe, Madrid 1996, 9ª ed.

J. MARÍAS: *España inteligible. Razón histórica de las Españas*. Alianza Editorial, Madrid 2005.

J. MARÍAS: *Introducción a la filosofía*. Alianza Universidad Textos, Madrid 1985.

J. MARÍAS: *La educación sentimental*. Alianza Editorial, Madrid 1992.

J. MARÍAS: *La felicidad humana*. Alianza Editorial, Madrid 2005, 7ª reimpr.

J. MARÍAS: *La fuerza de la razón*. Alianza Editorial, Madrid 2005.

J. MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*. Espasa- Calpe, Madrid 1979.

J. MARÍAS: *La mujer en el siglo XX*. Alianza Editorial, Madrid 1995, 6ª reimpr. en "El libro de Bolsillo".

J. MARÍAS: *La mujer y su sombra*. Alianza Editorial, Madrid 1998, 1ª reimpr. en "El Libro de Bolsillo".

J. MARÍAS: *La perspectiva cristiana*. Alianza Editorial, Madrid 1999, 1ª ed., 7ª reimpr. 2005.

J. MARÍAS: *Mapa del mundo personal*. Alianza Editorial, Madrid 1993.

J. MARÍAS: *Obras I (Historia de la Filosofía)*. Revista de Occidente, Madrid 1982, 6ª ed.

- J. MARÍAS: *Obras II (Introducción a la Filosofía. Idea de la Metafísica. Biografía de la Filosofía)*. Revista de Occidente, Madrid 1982, 3ª ed.
- J. MARÍAS: *Obras III (Aquí y ahora. Ensayos de convivencia. Los Estados Unidos en escorzo)*. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- J. MARÍAS: *Obras IV (San Anselmo y el insensato y otros estudios de filosofía. La filosofía del padre Gratry. Ensayos de teoría. El intelectual y su mundo)*. Revista de Occidente, Madrid 1969, 4ª ed.
- J. MARÍAS: *Obras V (Miguel de Unamuno. La imagen de la vida humana y dos ejemplos literarios: Cervantes, Valle-Inclán)*. Revista de Occidente, Madrid 1970.
- J. MARÍAS: *Obras VI (El método histórico de las generaciones. La estructura social. El oficio del pensamiento)*. Revista de Occidente, Madrid 1970.
- J. MARÍAS: *Obras VII (Los españoles. La España posible en tiempo de Carlos III. El tiempo que no vuelve ni tropieza)*. Revista de Occidente, Madrid 1966.
- J. MARÍAS: *Obras VIII (Análisis de los Estados Unidos; Israel, una resurrección; Imagen de la India; Meditaciones sobre la sociedad española; Consideración de Cataluña; Nuestra Andalucía y Nuevos Ensayos de Filosofía)*. Revista de Occidente, Madrid 1970.
- J. MARÍAS: *Obras IX (Ortega y tres antípodas. El lugar del peligro. Ortega, Circunstancia y vocación. Ensayos)*. Revista de Occidente, Madrid 1982, 3ª ed.
- J. MARÍAS: *Obras X (Antropología metafísica. Ensayos)*. Revista de Occidente, Madrid 1982, 3ª Edición.
- J. MARÍAS: *Ortega: Las trayectorias*. Alianza Editorial, Madrid 1983.
- J. MARÍAS: *Persona*. Alianza Editorial, Madrid 1996.
- J. MARÍAS: *Problemas del cristianismo*. B. A. C., Madrid 1979.
- J. MARÍAS: *Razón de la filosofía*. Alianza Editorial, Madrid 1993.
- J. MARÍAS: *Sobre el cristianismo*. Planeta, Barcelona 1997.
- J. MARÍAS: *Sobre Hispanoamérica*. Ediciones de la Revista de Occidente, Colección El Alción, Madrid 1973.
- J. MARÍAS: *Una vida presente. Memorias*. Páginas de Espuma, Madrid 2008, 2ª ed.
- J. MARÍAS: *Visto y no visto. Crónicas de cine I (1962-1964)*. Editorial Guadarrama. Madrid 1970.

#### Obras sobre Julián Marías

- A. Mª ARAUJO: *La antropología filosófica de J. Marías*. Editorial Catálogo Científico, Colombia 1986.

- R. HIDALGO: *Julián Marías: retrato de un filósofo enamorado*. Rialp, Madrid 2011.
- F. DE NIGRIS: *Sustancia y razón vital: para una hermenéutica de la metafísica de Aristóteles según la razón vital*. Director: Rogelio Rovira. Archivo de tesis doctorales presentadas en la Facultad de Filosofía UCM, Madrid 2011.
- J. E. PÉREZ ASENSI: *La estructura de la vida humana en el pensamiento de Julián Marías*. Laborum, Murcia 2006.
- H. RALEY: *La visión responsable. La filosofía de J. Marías*. Prólogo de José Luis Pinillos y traducción del inglés por César Armando Gómez. Espasa-Calpe, Madrid 1977.
- P. CHUMILLAS ZURILLA: *Biografía y felicidad. La persona en Julián Marías*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Navarra, s.f.
- P. ROLDÁN SARMIENTO: *Hombre y humanismo en J. Marías*. Diputación de Valladolid, Valladolid 2003.
- G. TABERNER: *Los días contados. El Unamuno de J. Marías*. Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, Las Palmas de Gran Canaria 2009.

### Otras obras

- ARISTÓTELES: *De anima*. Editorial Gredos, Madrid 1983. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez.
- ARISTÓTELES: *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2009, 9ª ed. Traducción de Julián Marías y María Araujo.
- ARISTÓTELES: *Metafísica*. Editorial Gredos, Madrid 1990. Edición trilingüe por Valentín García Yebra.
- ARISTÓTELES: *Política*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2002, Edición bilingüe de Julián Marías y María Araujo.
- AZORÍN: *Doña Inés*. Biblioteca Nueva, Madrid 1972.
- AZORÍN: *Obras escogidas*. Tomo I: *Novela completa*. Espasa Calpe, Madrid 1998.
- Mª A. DEL BRAVO: *Historia de la familia*. Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- J. BURGGRAF: *Hombre y mujer frente a los desafíos de la vida en común*. Eunsa, Navarra, 1999.
- J. M. BURGOS (ed.): *El giro personalista: del qué al quién*. Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2011.
- J. M. BURGOS: *Antropología, una guía para la existencia*. Ediciones Palabra, Madrid 2010, 4ª ed.

- J. M. BURGOS: *Repensar la naturaleza humana*. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007.
- F. J. J. BUYTENDIJK: *La mujer: naturaleza, apariencia, existencia*. Revista de Occidente, Madrid 1970, 3ª ed.
- H. CARPINTERO: *Antonio Machado en su vivir*. CSIC, Centro de Estudios Sorianos, Soria 1989. Edición al cuidado de F. Lapuerta.
- M. DE CERVANTES: *Los trabajos de Persiles y Segismunda*. Editorial Castalia, Madrid 1969.
- R. CHACEL Y A. M<sup>a</sup> MOIX: *De mar a mar: epistolario Rosa Chacel- Ana María Moix*. Península, Barcelona 1998.
- D. FRANCO: *España como preocupación*. Alianza Editorial, Madrid 1998, 2ª ed.
- P. GARAGORRI: *La filosofía española en el siglo XX. Unamuno, Ortega, Zubiri (Dos precursores, Clarín y Ganivet y cuatro continuadores)*. Alianza Universidad, Madrid 1985.
- M. GARCÍA MORENTE: *Escritos pedagógicos*. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid 1975.
- M. GARCÍA MORENTE: *Ensayo sobre la vida privada*. Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- JUAN PABLO II: *Carta a las mujeres*. Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1995.
- P. LAÍN ENTRALGO: *Una y diversa España*. Edhasa, Barcelona 1968.
- A. MACHADO: *Campos de Castilla*. Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid 1984, 9ª ed.
- S. DE MADARIAGA: *Mujeres españolas*. Espasa-Calpe, Madrid 1975, 2ª ed.
- G. MARAÑÓN: *Ensayos liberales*. Espasa-Calpe, Colección Austral, Madrid, 1969, 5ª ed.
- G. MARCEL: *Obras selectas I*. B.A.C., Madrid 2002.
- G. MARCEL: *Obras Selectas II*. B.A.C., Madrid 2004.
- J. H. MÁTLARY: *El tiempo de las mujeres. Notas para un verdadero feminismo*. Rialp, Madrid 2000.
- D. MORRIS: *La mujer desnuda*. Planeta, Barcelona, 2005.
- J. J. MUÑOZ: *Blade Runner. Más humanos que los humanos*. Rialp, Madrid 2008.
- J. J. MUÑOZ: *Cine y misterio humano*. Rialp, Madrid 2003.
- J. J. MUÑOZ: *De Casablanca a Solas: la creatividad ética en cine y televisión*. Ediciones Internacionales Universitarias Madrid 2005.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Cartas de un joven español*. (1891-1908). Ediciones El Arquero. Edición y notas de Soledad Ortega. Madrid 1991.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*. Cátedra. Letras Hispánicas. Madrid 1984. Prólogo y comentarios de Julián Marías.

- J. ORTEGA Y GASSET: *Misión de la universidad*. Revista de Occidente de Alianza Editorial, Madrid 1982.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas I* (1902/ 1915). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2004.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas II* (1916). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2004.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas III* (1917/ 1925). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2005.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas IV* (1926/ 1931). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset. Madrid 2005.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas V* (1932/ 1940). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2006.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas VI* (1941/1955). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2006.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas VII* (1902/1925. Obra póstuma). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2007.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas VIII* (1926/1932. Obra póstuma). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2008.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas IX* (1933/1948. Obra póstuma). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2009.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Obras completas X* (1949/1955. Obra póstuma). Editorial Taurus. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 2010.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Sobre el amor*. Editorial Plenitud, Madrid 1963.
- J. ORTEGA Y GASSET: *Unas lecciones de Metafísica*. Alianza Editorial, Madrid 1970, 3ª ed.
- M. ORTEGA SPOTTORNO: *Ortega y Gasset, mi padre*. Editorial Planeta, Barcelona 1983.
- J. ORTEGA SPOTTORNO: *Los Ortega*. Editorial Taurus, Madrid 2002.
- S. ORTEGA SPOTTORNO: *Imágenes de una vida*. Fundación Ortega y Gasset, Madrid 1983.
- I. RIEGO DE MOINE: *Presencia de mujer. Repensando la identidad y vocación femeninas*. Editorial Emmanuel Mounier Argentina. Colección “En Sabiduría”. Córdoba 2009.
- P. SALINAS: *Aventura poética*. Ediciones Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid 1990, ed. de David L. Stixrude.

- P. SALINAS: *Cartas a Catherine Whitmore (El epistolario secreto del gran poeta del amor)*. Tusquets Editores, Barcelona 2002, 2ª ed. Edición y prólogo de Enric Bou.
- P. SALINAS, G. DIEGO Y J. GUILLÉN: *Correspondencia (1920-1983)*. Pre-Textos, Valencia 1996. Edición, introducción y notas de José Luis Bernal Salgado.
- M. DE UNAMUNO: *La tía Tula*. Alianza Editorial, Madrid 1987. Introducción de José Carlos Mainer.
- M. DE UNAMUNO: *Mi religión y otros ensayos breves*. Espasa Calpe, Madrid 1973, 6ª ed.
- M. DE UNAMUNO: *Obras Completas II*. Afrodisio Aguado, Madrid 1961.
- M. DE UNAMUNO: *Vida de don Quijote y Sancho*. Círculo de Lectores, Madrid 1966.
- J. VALERA: *Obras Completas I (Cuentos. Narraciones inacabadas. Traducciones. Teatro. Artículo de costumbres)*. Biblioteca Castro, Turner, 1995.
- VVAA: *La Guía del Prado*. Museo Nacional del Prado. Madrid 2009, 2ª ed. revisada.
- K. WOJTYLA: *Persona y acción*. Biblioteca Palabra, Serie Pensamiento, nº 40, Madrid 2011. Edición de J. M. Burgos y R. Mora.
- J. ZORRILLA: *Obras (Poesías, leyendas, teatro)*. Círculo de Lectores, Barcelona 1993.

## Artículos e introducciones

### De Julián Marías

- J. MARÍAS: "José Zorrilla a los cien años". Introducción a: JOSÉ ZORRILLA: *Obras (Poesías, leyendas, teatro)*. Círculo de Lectores, Barcelona 1993.
- J. MARÍAS: "Ortega y Gasset, José" en: D. SILLS: *Enciclopedia de las ciencias sociales*. Aguilar, Madrid 1975, p. 533.
- J. MARÍAS: "Ortega y las *Meditaciones*", en: J. ORTEGA Y GASSET: *Meditaciones del Quijote*. Cátedra. Letras Hispánicas. Madrid 1984.
- J. MARÍAS: "No se puede renunciar", en: *Blanco y Negro* (30-06-1996).
- J. MARÍAS: "Entre el temor y la esperanza", en: *Blanco y Negro* (09-02-1997).
- J. MARÍAS: "Nostalgia", en: *Blanco y Negro* (21-04-1996).
- J. MARÍAS: "Dos periodistas", en: *Blanco y Negro* (23-10-1994).
- J. MARÍAS: "Tierras de penumbra", en: *Blanco y Negro* (27-02-1994).
- J. MARÍAS: "Conchita Montes", en: *Blanco y Negro* (06-11-1994).
- J. MARÍAS: "El primer plano", en: *Blanco y Negro* (22-06-1997).
- J. MARÍAS: "Subir o bajar", en: *Blanco y Negro* (8-12-1996).

J. MARÍAS: Introducción a Aristóteles: *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2009, 9ª ed. Traducción de Julián Marías y María Araujo.

J. MARÍAS: Prólogo a: D. Franco: *España como preocupación*. Alianza Editorial, Madrid 1998, 2ª ed.

### Sobre Julián Marías

P. CHUMILLAS: “La persona en Julián Marías: un alguien corporal” en: J. M. Burgos (ed.): *El giro personalista: del qué al quién*. Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2011, pp. 69-76.

J. L. GARCI: “El hombre que nunca mintió”, en: *ABC de las Artes y las Letras*. 24 de diciembre de 2005.

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: “La poética de Pedro Salinas y el tema del amor personal en la Antropología de J. Marías”, en: *Cuenta y razón*, nº 13, Segunda Etapa, enero-febrero 2010, pp. 23-28.

H. RALEY: “Hacia una teoría estética en Julián Marías”, en: *Hispanófila*, nº 41, 1970.

A. Mª ROUCO VARELA: “Un pensamiento al servicio de la persona” en: *Homenaje a Julián Marías. Un siglo de España*. Alianza Editorial, Madrid 2003.

### Otros

A. CABRÉ: “¿Es compatible la protección de la familia con la liberación de la mujer?”, en: Ministerio de Asuntos Sociales, Instituto de la Mujer, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1990.

B. CASTILLA DE CORTÁZAR: “Varón y mujer en la “teología del cuerpo” de Karol Wojtyla, en: *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*. Juan Manuel Burgos (ed.). Palabra, Madrid 2007, pp. 277-287.

B. CASTILLA: *La complementariedad varón-mujer. Nuevas hipótesis*. DIF. Rialp, Madrid 1993.

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: “Del transeúnte anónimo al pasajero persona”, en: *El giro personalista: del qué al quién*. Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2011, pp.165-174.

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: “Julián Marías y Madrid: una ciudad para un filósofo”, en: *Cuenta y razón*, 2011, nº 18, pp. 21-26.

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: Reseña de: I. Riego de Moine: *Presencia de mujer. Repensando la identidad y vocación femeninas*. Editorial Emmanuel Mounier Argentina. Colección “En Sabiduría”. Córdoba 2009. En la Revista *Acontecimiento*. Instituto Emmanuel Mounier, nº 95, Año XXVI, 2010/2, p. 30.



M. A. LOZANO MARCO: "Introducción general" a Azorín: *Obras escogidas*. Tomo I: *Novela completa*. Espasa Calpe, Madrid 1998.

J. H. MATLARY: "Los países escandinavos: recursos de apoyo a la conciliación", en: *Conciliación da vida familiar e laboral*. Actas del primer Congreso Internacional "Conciliación da vida familiar e laboral" (Santiago de Compostela, 25-27 Abril 2001), Xunta de Galicia 2001.

G. P. NICOLA: "Yo masculino, yo femenino", en: *El giro personalista: del qué al quién*. Fundación Emmanuel Mounier, Salamanca 2011, pp. 79-83.

## Referencias web

### De Julián Marías

J. MARÍAS: "Aristóteles", conferencia del curso "Los estilos de la filosofía" (Madrid, curso 1999/2000) disponible en archivo de audio en Internet: <http://www.hottopos.com/mirand11/jmariast.htm>

J. MARÍAS: "Carmen Martín Gaité", disponible en: <http://www.filosofia.org/hem/200/20000803.htm>

J. MARÍAS: "El argumento biográfico de la condición sexuada", pronunciada en la Fundación Juan March de Madrid el 14/02/1975, y disponible en Internet en archivo de voz en <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.asp?id=226>

J. MARÍAS: Discurso de ingreso en la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, el 16/12/1990, disponible en: [http://www.avizora.com/publicaciones/cine/textos/textos\\_002/0020\\_reflexion\\_sobre\\_cine.htm](http://www.avizora.com/publicaciones/cine/textos/textos_002/0020_reflexion_sobre_cine.htm)

### Sobre Julián Marías

M<sup>a</sup> R. ALONSO: "Ruda y cruel radical soledad", en *Cuenta y razón*, nº 141, 2006, pp. 25-28. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141\\_004.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_004.pdf)

M. BENÍTEZ: "J. Marías, un amigo cabal", en: *Cuenta y razón*, nº 141, 2006, pp. 33-34. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141\\_006.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_006.pdf)

J. CHURTICHAGA Y M<sup>a</sup> A. RODULFO: "Historia de una amistad", en: *Cuenta y razón*, nº 141, 2006, pp. 39-40. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141\\_008.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_008.pdf)

M<sup>a</sup> L. DURÁN: "A mi querido maestro J. Marías. *In memoriam*", en: *Cuenta y razón*, nº 141, 2006, pp. 49. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141\\_010.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_010.pdf)

L. ESCARDÓ: “Una última entrevista con Julián Marías: vivir en libertad”, en: *Cuenta y razón*, nº 140, 2006. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/140/Num140\\_005.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/140/Num140_005.pdf)

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: “¿Aborto y felicidad?”, disponible en: <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-nieves-aborto-y-felicidad/>

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: “Amistad hombre y mujer: unidualidad y participación”, publicado en dos partes en: <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-n-amistad-hombre-mujer-unidualidad-y-participacion/> y <http://www.personalismo.org/recursos/articulos/gomez-alvarez-nieves-amistad-hombre-mujer-unidualidad-y-participacion-ii/>

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: “El español como lengua filosófica”, publicado en la Revista argentina *Persona*, nº 17, agosto 2011, y disponible en: [http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17\\_lenguaje2\\_0.pdf](http://www.personalismo.net/persona/sites/default/files/revista17_lenguaje2_0.pdf)

N. GÓMEZ ÁLVAREZ: Bio-bibliografía de J. MARÍAS en: <http://www.personalismo.org/filosofia-personalista/grandes-maestros/julian-marias/>

P. MARTÍN-GUZMÁN: “El magisterio vital de J. Marías”, *Cuenta y razón*, nº 161, 2006. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141\\_013.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_013.pdf)

F. DE NIGRIS: “Inteligencia y belleza”, en: *Cuenta y razón*, nº 142. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/142/Num142\\_016.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/142/Num142_016.pdf)

B. SMITH: "Recuerdos de J. Marías" en: *Cuenta y razón*, nº 141, Primavera 2006. Disponible en: [http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141\\_023.pdf](http://www.cuentayrazon.org/revista/pdf/141/Num141_023.pdf)

### Otros

A. DANESE Y G. P. DI NICOLA: web sobre el Centro de Investigación Personalista de Teramo, en [www.prospettivapersona.it](http://www.prospettivapersona.it)

MONS. E. GUASTA: “Carmen Gándara: 1900-2000”, disponible en: <http://www.revistacriterio.com.ar/cultura/carmen-gandara-1900-2000/> )

A. DE HIPONA: *Confesiones*. Existe versión en Internet en: [http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12367298610149384876213/p0000002.htm#I\\_49](http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12367298610149384876213/p0000002.htm#I_49)

VVAA: *Diccionario de la Real Academia Española*. Versión web en <http://buscon.rae.es/draeI/>

## INDICE

INTRODUCCIÓN .....	3
PARTE I: INFLUENCIAS EN LA INTERPRETACIÓN MARIASIANA DE LA MUJER .....	6
1. INFLUENCIAS FILOSÓFICAS .....	10
1.1. La referencia a la mujer en la obra de Unamuno .....	11
1.1.1. La sustancia personal. Descubriendo el intus de la persona mediante las nivolas .....	15
1.1.2. La mujer como ideal .....	24
1.1.3. Un lenguaje de amor frustrado .....	27
1.1.4. El pensamiento de Unamuno como método de acceso a la persona .....	28
1.1.5. Discrepancias entre Unamuno y Marías .....	29
1.2. La interpretación de la mujer en los escritos de Ortega y Gasset: Ortega, “amigo de mirar” .....	33
1.2.1. El temple vital de Ortega: el entusiasmo como actitud ante la mujer .....	45
1.2.2. La vida misma como arte: recuperando a Goethe .....	46
1.2.3. ¿Qué es la mujer cuando no es sino mujer? La mujer y los precipitados de la feminidad .....	48
1.2.4. Sobre la Condesa de Noailles: la mujer y la vida noble e intensa .....	59
1.2.5. La Estética en el tranvía: hacia una estética según la razón vital .....	64
1.2.6. En El Bar Basque: la mujer elegans y eligens .....	68
1.2.7. La gracia vital y la espontaneidad de la mujer criolla .....	71
1.2.8. El retrato de la Marquesa de Santillana: la detención ante la mujer frente a la actitud transeúnte .....	74
1.2.9. La influencia de la mujer en la historia .....	79
1.2.10. La doctrina del amor como elección: el fondo insobornable de la personal .....	89
1.2.11. El amor según la razón vital: Estudios sobre el amor .....	92
1.2.12. La entrega por encantamiento y la geometría sentimental .....	101
1.2.13. El ser y el estar de la mujer: completando el hacer masculino .....	102
1.2.14. Alma corporal, cuerpo transido de alma .....	105
1.2.15. Discrepancias entre Ortega y Marías. Repensando la amistad intersexuada .....	116
2. INFLUENCIAS LITERARIAS .....	137
2.1. Miguel de Cervantes: el entusiasmo como temple vital .....	137
2.2. José Zorrilla: la irreversibilidad del amor .....	144
2.3. Juan Valera .....	149
2.4. Hermanos Machado: una nueva forma de mujer emergente .....	154
2.5. Azorín: la “mirada llena de ternura” .....	159
2.6. Pedro Salinas .....	167
3. INFLUENCIAS REALES .....	183
3.1. Dolores Franco .....	184
3.2. Familiares .....	217
3.3. Compañeras de estudios .....	222
3.4. Amigas .....	230
3.5. Escritoras, intelectuales, editoras y traductoras .....	235
3.5.1. Escritoras .....	236
3.5.1.1. Rosa Chacel .....	236
3.5.1.2. Jimena Menéndez Pidal .....	241
3.5.1.3. Victoria Ocampo .....	243
3.5.1.4. Carmen Gándara .....	245
3.5.2. Editoras y traductoras .....	245
3.5.3. Otras mujeres intelectuales .....	246
3.6. Mujeres conocidas en sus viajes y reflexiones en sus libros sobre países .....	249
3.6.1. La mujer en Estados Unidos .....	250
3.6.2. La mujer en Israel .....	266
3.6.3. La mujer en la India .....	268
3.6.4. La mujer en Japón .....	271
3.6.5. La mujer andaluza y la mujer catalana en las obras de viajes .....	273
3.6.6. Otras mujeres conocidas en sus viajes .....	285
3.7. Otras mujeres: lectoras, asistentes a conferencias, compañeras en proyectos culturales .....	287

4. INFLUENCIAS CINEMATOGRAFICAS: LA “ANTROPOLOGÍA CINEMATOGRAFICA” DE MARÍAS	292
4.1. La mujer como mujer	298
4.2. El rostro como alma visible	302
4.3. La elegancia o Marlene Dietrich	307
4.4. El atractivo de Sophia Loren	309
4.5. Natalie Wood o la expresividad vital	310
4.6. Comicidad, gracia, delicia, alegría	311
4.7. Vocación personal, proyecto vital de la mujer	315
4.8. Presencia de mujer	316
4.9. Una representación creíble del amor	317
4.10. Bette Davis o las edades de la mujer	319
4.11. Grace Kelly: entre college girl y la esposa del Sheriff	320
4.12. Marilyn Monroe: un pequeño mito del siglo XX	320
4.13. Otras actrices y otros valores	321
PARTE 2. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA ADECUADA	326
5. LA CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA: DESDE “EL HOMBRE” A LA PERSONA	326
6. LAS CLAVES DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE JULIÁN MARÍAS	334
6.1. Quién y qué. Las categorías de la persona	341
6.2. Innovación radical de la realidad	348
6.3. Un alguien corporal: la condición real de la persona	351
6.4. Persona y perfección: ser persona es poder ser más	359
6.5. Persona y tiempo: realidad e irrealidad	361
6.6. Persona e ilusión: “Persona es aquella extraña realidad que puede tener una vida ilusionada”	364
6.7. Persona y vida: “el hombre es el animal que tiene una vida humana”	369
6.8. Persona y mundo: circunstancia, vocación, azar (el yo como proyecto)	374
6.9. Criatura amorosa: la persona es un ser necesitante	377
6.10. Persona y perduración: hacia una teología según la razón vital	383
7. PERSONA FEMENINA, PERSONA MASCULINA: LA ANALOGÍA DE LA PERSONA	387
7.1. La dimensión sexuada de la persona encuentra su lugar teórico en la estructura empírica	394
7.2. Dos formas de encarnar la humanidad	401
7.2.1. “Igualmente personas, pero no personas iguales”	406
7.2.2. “Sorpresa tras sorpresa”: el campo magnético de la convivencia humana y el auto-descubrimiento	408
8. “ESE ALGUIEN CORPORAL, ÍNTEGRAMENTE FEMENINO”	412
8.1. Un punto de vista nuevo: sus dimensiones	412
8.2. “Toda la mujer es humana, toda la mujer es femenina”	415
8.3. La insuficiencia del varón solitario	419
8.4. El rostro femenino	421
8.5. Cuerpo, intimidad, persona	423
8.5.1. Estructura empírica del cuerpo femenino	424
8.5.2. El significado personal de la belleza de la mujer	428
8.5.2.1. El modo más propiamente humano de belleza: la belleza de dentro a fuera	429
8.5.2.2. La belleza y sus cánones	431
8.5.3. Belleza y humanismo	435
8.5.3.1. Belleza y tópicos	436
8.5.3.2. Make up y proyecto	438
8.5.3.3. Belleza y edad	440
8.5.3.4. Belleza y modas	441
8.5.3.5. Los altibajos históricos de la belleza	443
8.6. La mujer es “la persona que tiene una vida femenina”	444
8.7. Opacidad y transparencia: la mujer es un misterio con posibilidad de comprensión	446
9. EL ESTAR DE LA MUJER: SUPERANDO EL TÓPICO DE LA PASIVIDAD DE LA MUJER	449
10. RAZÓN VITAL FEMENINA	455
11. EL TRABAJO DE LA MUJER	467
11.1. Hacia una correcta comprensión del trabajo de la mujer	468
11.2. Mujer y universidad	472
11.3. La aportación de la mujer al progreso de la sociedad	475
12. EQUILIBRIO PARA EL HOMBRE EN LA AMISTAD HOMBRE/ MUJER	481
13. AMOR, ENAMORAMIENTO, ENAMORACIÓN	501

14. LA FELICIDAD DE LA MUJER .....	511
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>521</b>
<b>DEUTSCHES KAPITEL DER EUROPÄISCHEN DOKTORARBEIT:</b>	
<b>„DIE LEBENDIGE VERNUNFT DER FRAU” .....</b>	<b>529</b>
<b>ENGLISH ABSTRACT: INTRODUCTION, OBJECTIVES, RESULTS</b>	
<b>AND CONCLUSIONS FOR THE DOCTORAL THESIS “MUJER: PERSONA</b>	
<b>FEMENINA. UN ACERCAMIENTO MEDIANTE LA OBRA DE JULIÁN MARÍAS” .....</b>	<b>536</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....I.....</b>	<b>545</b>
<b>LIBROS .....</b>	<b>545</b>
<b>ARTÍCULOS E INTRODUCCIONES .....</b>	<b>550</b>
<b>REFERENCIAS WEB .....</b>	<b>552</b>
<b>De Julián Marías.....</b>	<b>552</b>
<b>Sobre Julián Marías.....</b>	<b>552</b>
<b>Otros.....</b>	<b>553</b>